
١٧٥٨
كتاب المحصول في أصول الفقه

(المحصول في اصول الفقه) ، تأليف محمد بن عمر بن الحسن،
ابن الحسين التيمى البكرى ، ابو عبد الله ، فخر الدين
الرازى (٥٤٤-٦٠٦هـ) . كتبت في القرن السابع أو
الثامن الهجرى تقديرا .

٢٢٢ق ٣١س ٥ر٢٤×١٦سم
نسخة حسنة ، خطها نسخ قديم ، ناقصة الأول والآخر .
الاعلام ٧ : ٢٠٣ ، هدية العارفين ٢ : ١٠٧
١- اصول الفقه الاسلامى أ- الفخر الرازى ، محمد بن
عمر - ٦٠٦هـ بد تاريخ النسخ .

المحصول في أصول الفقه
للفخر الرازي (-٦٠٦ هـ)

كتاب فخرا محصول
كفقه
٢٠
١

والقياس ثم ذكرنا بعد باب الاجماع بعد الاقوال والافعال لحاجة الى التمسك
بمن لم يشاهد الرسول ولا اهل الاجماع لا يصل اليه هذه الادلة الا بالنقل فلا بد من البحث
عن النقل الذي يفيد العلم والنقل الذي يفيد الظن وهو باب الاخبار فهذه الجملة ابواب
اصول الفقه بحسب الدلايل المنصوصة ولما كان التمسك بالمنصوصات انما يمكن بواسطة
اللغات فلا بد من تقديم باب اللغات على الكل واما الملحق بها فهو القياس فهذه ابواب طرق
الفقه واما ابواب كيفية الاستدلال بها فهو باب التراجيح واما كيفية حال المستدل
فهو ان حكم الله ان كان عالما فلا بد له من الاجتهاد وهو باب شرايط الاجتهاد واحكام
المجتهدين وان كان عاميا فلا بد له من الاستفتا وهو باب المفتي والمستفتي ثم نختم الابواب
بذكر امور اختلف المجتهدون في كونها طرقا الى الاحكام الشرعية فهذه مجموع ابواب اصول
الفقه اولها اللغات وثانيها الامر والنهي وثالثها العموم والخصوص ورابعها المجمل
والمبين وخامسها الافعال وسادسها الناسخ والمنسوخ وسابعها الاجماع وثامنها الاخبار
وتاسعها القياس وعاشرها التراجيح وحادي عشرها الاجتهاد وثاني عشرها الاستفتا
وثالث عشرها الامور التي اختلف في انها هل هي طرق للاحكام الشرعية اولا ولنختم
هذا الفصل بذكر بحثين الاول ان تحصيل هذا العلم والدليل عليه ان معرفة حكم الله في الوقايع
النازلة بالمكلفين واجبة ولا طريق الى تحصيلها الا بهذا العلم وما لا يتادى الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب انما قلنا ان معرفة حكم الله واجبة للاجماع على ان المكلف
غير مخير بين النفي والاثبات في الوقايع النازلة بل لله تعالى في كل واقعة او في اكثرها احكام معينة
على المكلف وانما قلنا انه لا طريق الى معرفة حكم الله تعالى الا بهذا العلم لان المكلف اما ان يكون عاميا
او لا يكون فان كان عاميا ففرضه السوال لكن لا بد من انتها السايلين الى عالم والا لزم الدور او
التسلسل وعلى جميع التقادير فحكم الله تعالى لا يصير معلوما وان كان عالما فالعالم لا يمكنه ان يعرف
حكم الله تعالى الا بطريق لانعقاد الاجماع على ان الحكم بمجرد التشهي غير جايز ولا معنى لاصول الفقه الا تلك
الطرق فثبت انه لا سبيل الى معرفة حكم الله تعالى الا باصول الفقه واما ان ما لا يتادى الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا فسياتي تقريره في باب الامر البحث الثاني
في انه من فروض الكفايات لانا سنقيم الدلالة في باب المفتي والمستفتي على انه لا يجب على
الناس باسرهم طلب الاحكام بالدلايل المفصلة بل يجوز الاستفتا وذلك يدل على ان تحصيل
هذا العلم ليس من فروض الاعيان بل من فروض الكفايات . الكلام في اللغات

الباب الاول في الاحكام الكلية للغات

اعلم ان البحث اما ان يقع عن ماهية الكلام او عن كيفية دلالته ولما كانت دلالته
وضعية فالبحث اما ان يقع عن الواضع او عن الموضوع او عن الموضوع له او عن الطريق
الذي يعرف به الوضع النظر الاول في البحث عن ماهية الكلام اعلم ان لفظ
الكلام عند المحققين يقال بالاشتراك على المعنى القايم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة

المسموع عن المعنى اولها الاحاجة في اصول الفقه الى البحث عنها الذي يتكلم فيه الا
وقال ابو الحسين الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها وربما زيد فيه
مفيدا اذا صدر عن قادر واحد اما قولنا المنتظم فاحترز به عن حرف واحد لانه موجود في الاحرف
لان النظام هو التأليف وذلك لا يصدق الا في الجمع لان الاصوات المتوالية
شبهت بها فاطلق لفظ ... والمنتظم عليها مجازا وقولنا من الحروف احترازا به عن الحرف الواحد
فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كقولنا ق وشر فانه في الاصل
ولكن للترجيح في النسبة فصار قيا الا انه اسقط اليا للتخفيف وقولنا المسموعة احترازا عن
الكتابة وقولنا المتميزة احترازا عن اصوات كثير من الطيور والمتواضع عليها احترازا عن المهملات
وقولنا اذا صدر عن قادر واحد احترازا عما اذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن قادر اخر فان
نطق احدهم بالنون من نصر والثاني بالصاد والثالث بالراء فان ذلك لا يسمى كلاما واعلم ان هذا
الحد يقتضي ان يكون الكلمة المفردة كلاما وهو قول الاصوليين والنحاة اجمعوا على فساد ذلك
وان لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة [illegible] وقول اهل اللغة في المباحث اللغوية
راجح على قول غيرهم الثاني ان قوله اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل يشكل [illegible] والا
وفا التعقيب فانها انواع الحرف الذي هو قسيم الاسم وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة
فان قلت الحركة في الحقيقة حرف فاذا ضم الحركة الى الحرف كان المجموع مركبا قلت هذا
على تقدير تسليمه يبطل الاشكال بالياء من غلامي ونون التنوين ولام التعريف فانها حروف مفردة
خالية عن الحركات وهي مفيدة والاولى ان يقال اهل النحو يقولون كل منطوق به دل بالاصطلاح
على معنى فهو كلمة فهذا يتناول الحرف الخالي عن الحركة والحرف المتحرك المركب عن الحروف واما الكلام فهو
الجملة المفيدة وهي اما الجملة الاسمية كقولنا زيد قائم او الفعلية كقولنا قام زيد واما مركب
عن جملتين وهي الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قال ابن جني الكلام يخرج عن
كونه كلاما تارة بالنقصان وتارة بالزيادة اما بالنقصان فاذا قلت قام زيد ثم اسقطت
ذكر زيد واقتصرت على مجرد قام لم يبق كلاما واما الزيادة فاذا دخلت على تلك الجملة صيغة الشرط
حتى صارت هكذا ان قام زيد فانه لاجل هذه الزيادة خرج عن كونه كلاما لانه لا يكون مفيدا ما لم
ينضم اليه غيره **النظر الثاني** في البحث عن الواضع كون اللفظ مفيدا للمعنى اما ان يكون لذاته
او بالوضع سواء كان الواضع هو الله تعالى او الناس او بعضه من الله وبعضه من الناس فهذه
احتمالات اربعة الاول مذهب عباد بن سليمان الصيمري والثاني هو القول بالتوقيف وهو
مذهب الاشعري وابن فورك الثالث وهو القول بالاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم واتباعه
والرابع وهو القول بان بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي وفيه قولان منهم من قال ابتداء اللغات يقع
بالاصطلاح والباقي لا يمتنع ان يحصل بالتوقيف ومنهم من عكس الامر وقال القدر الضروري الذي
يقع به الاصطلاح توقيف والباقي اصطلاحي وهو قول الاستاذ ابي اسحق واما جمهور المحققين فقد

فقد اعترفوا بجواز هذه الاقسام وتوقفوا عن الجزم والذي يدل على فساد قول سليمان ان دلالة
الالفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولكان كل انسان يهتدي الى كل لغة
وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واحتج عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات
مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر من
غير مرجح وهو محال وان حصلت بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع
هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت معين دون ما قبله
او ما بعده وان كان الواضع هو الناس فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك الوقت بالبال دون غيره كما نشاهد
في تخصيص كل شخص باسم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة واما الذي يدل على الامكان
الاقسام الثلاثة فهو ان الله تعالى قادر على ان يخلق فيهم العلم بالالفاظ والمعاني علما ضروريا وبان
الواضع وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وعلى هذا التقدير تكون اللغات توقيفية وايضا فيصح
من الواحد منهم ان يضع لفظا لمعنى ثم انه يعرف ذلك اللفظ بالايماء والاشارة ويساعده الاخر
عليه ومن هنا قيل لو جمع جمع من الاطفال في دار بحيث لا يسمعون شيئا من اللغات فاذا
بلغوا الكبر لا بد وان يحدث فيما بينهم لغة يخاطب بها بعضهم بعضا وبهذا الطريق يتعلم الولد
الطفل اللغة ابويه ويعرف الاخرس غيره ما في ضميره فثبت امكان كونها اصطلاحية
واذا ثبت جواز القسمين ثبت جواز الثالث وهو ان يكون البعض توقيفيا والبعض اصطلاحيا
واما انا فالجزم باحد هذه الوجوه فذلك يتبع فيه الطعن في طرق القاطعين
احتج القائلون بالتوقيف بالمنقول والمعقول اما المنقول فمن ثلثة اوجه احدها قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها دل هذا على ان الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك في الاسماء ثبت ذلك
في الافعال والحروف من ثلثة اوجه احدها انه لا قائل بالفرق والثاني التكلم بالاسماء وحدها
متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء تعليم الافعال والحروف والثالث ان الاسم انما سمي اسما لكونه علامة
على مسماه والافعال والحروف كذلك فهي ايضا اسماء واما تخصيص لفظ الاسم ببعض الاقسام فهذا
عرف اهل اللغة والنحو وثانيها ان الله تعالى ذم اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف
بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما عدا
غيره من الاسماء توقيفيا لما صح هذا الذم وثالثها قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم ولا يجوز ان يكون المراد اختلاف [illegible] الالسنة وتركيبها
لان ذلك في غير الالسن ابلغ واكمل فلا يفيد تخصيص الالسن بالذكر فتعين ان يكون المراد اختلاف
اللغات واما المعقول فمن وجهين احدهما ان الاصطلاح انما يكون بان يعرف كل واحد منهم
صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة فكيف ما كان فان ذلك
الطريق لا يفيد لذاته فهو اما بالاصطلاح فيكون الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل او بالتوقيف
وهو المطلوب وثانيها انها لو كانت بالمواضعة لارتفع الامان عن الشرع لانها
لعلها على خلاف ما اعتقدناها لان اللغات قد تبدلت **فان قلت** لو وقع ذلك
لاشتهر

اللفظ في ذلك

الاشياء

قلت هذا مبني على ان الواقعة العظيمة يجب اشتهارها وهذا ذكرناه في بعض مسائل معجزات الرسول
وناقض الامامة انما اشتهر او ذكرناك اما القائلون بكون بالاصطلاح فقد تمسكوا بالنص والمعقول
اما النص فقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة
الرسول فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف لا يحصل الا بالبعثة لزم الدور
محال واما المعقول فمن وجهين لو كانت توقيفية لكان اما انه تعالى خلق العلم الضروري بانه تعالى
وضعها لتلك المعاني او لا يكون كذلك والاول لا يخلو اما ان تعالى خلق ذلك العلم في عاقل او في غير عاقل
وباطل ان يخلقه في غير عاقل لان العلم بانه تعالى وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به تعالى فلو كان
ذلك العلم ضروريا لكان العلم به تعالى ضروريا لان العلم بصفة الشيء متى كان ضروريا كان العلم بذاته
اولى ان يكون ضروريا ولو كان العلم به تعالى ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت ان
كل عاقل فانه يجب ان يكون مكلفا وباطل ان يخلقه في غير العاقل علما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات
والنادرة اللطيفة واما الثاني وهو ان لا يخلق الله تعالى العلم الضروري بوضع تلك الالفاظ لتلك
المعاني فحينئذ لا يعلم سامعها كونها موضوعة لتلك المعاني الا بطريق اخر والكلام فيه كالكلام في
الاول فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الاصطلاح هذا تلخيص ما عول عليه ابن متويه في
التذكرة واحتج الاستاذ ابو اسحق على قوله بان الاصطلاح لا يصح الا بان يعرف كل واحد منهم
صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف الا بامر اخر اصطلاحي لزم التسلسل ثبت انه لابد في اول الامر من
التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع ان يحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة
الا ترى ان الناس يحدثون في كل زمان الفاظا ما كانوا يعلمونها قبل ذلك فهذا مجموع ادلة
الجازمين والجواب عن التمسك بقوله وعلم ادم الاسماء كلها ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد من
التعليم انه تعالى الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجلها قدر على الوضع ولئن
لا احد ان يقول التعليم ايجاد العلم بل التعليم فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم ولذلك يقال
علمته فما تعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك سلمنا ان التعليم ايجاد العلم ولكن العلم
الذي يكتسبه العبد مخلوق الله تعالى فالعلم الذي يحصل بعد الاصطلاح يكون من خلق
الله تعالى فقوله لا ينافي كونه بالاصطلاح سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون المراد من الاسماء العلامات
والصفات مثل ان تعالى علم ادم عليه السلام ان الخيل يصلح للكر والفر والجمال للحمل والثيران
للزراعة وذلك لان الاسم مشتق من السمة او من السمو وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهيته
ويكشف عن حقيقته كان اسما واما تخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ فهذا عرف حادث سلمنا
ان المراد من الاسماء الالفاظ فلم لا يجوز ان تلك الالفاظ كانت موضوعة بالاصطلاح من خلق خلقه
الله تعالى قبل ادم فعلمه الله ما تواضع عليه غيره وعن الثاني انما استحقوا الذم لاطلاقهم لفظ الاله
على الصنم مع اعتقاد تحقق مسمى الالهية فيها وعن الثالث ان اللسان اسم الجارحة المخصوصة
وهي غير مرادة بالاجماع فلابد من المجاز فليس صرفه الى اللغات اولى من صرفه الى القدرة
على اللغات او الى مخارج اللغات وعن الرابع انه باطل بتعلم الولد اللغة من والديه فان ذلك ليس

لم يستبعد اشتهار التوقيف سلمنا انه لابد قبل الاصطلاح من لغة اخرى ليصطلحوا بها على اللغة
الثانية فلم لا يجوز ان يكون هذه اللغات التي نتكلم بها الان توقيفية لاحتمال انه تعالى كان وقف
هذه اللغات لغة اخرى ثم انها كانت توقيفية ثم ان الناس نسوا تلك اللغة واصطلحوا على هذه
اللغات فان قلت اذا كان لابد من الاعتراف بلغة توقيفية فلنعرف كون هذه اللغات
توقيفية [illegible] من [illegible] تلك الواسطة المجهولة قلت كلامنا الان في [illegible] وما ذكرته ليس مما يحتمل
في شيء من الاشياء لو وقع التوقيف في هذه اللغة لاشتهر ونقضه [illegible] معجزات الرسول وان الامامة
[illegible] يستحق الجواب عنه في باب الاخبار واما الذي احتج به القائلون بالاصطلاح والجواب
عما تمسكوا به اولا ان الحجة انما تتم لو لم يحصل التوقيف الا بعد الرسول وذلك ممنوع وعن الثاني
لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق فيهم علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء تلك
المعاني وان كان لم يخلق فيهم العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى سلمنا انه تعالى يخلق فيهم
بان ذلك الواضع هو الله تعالى فلم قلت انه باطل قوله لانه ينافي التكليف معرفة الله ولا ينافي
التكليف بسائر الاشياء سلمنا انه لا يخلق في العاقل فلم لا يجوز في المجنون ان يعلم بالعلم الضروري
بعض الاحكام الدقيقة فهذا هو الجواب عن وجوه القاطعين ومتى ظهر ضعفها وجب التوقف

النظر الثالث في البحث عن الموضوع اعلم ان الانسان الواحد لا يمكنه ان
يستقل وحده باصلاح جميع ما يحتاج اليه فلابد من جمع عظيم ليعين بعضهم بعضا حتى يتم
لكل واحد منهم ما يحتاج اليه فاحتاج كل واحد منهم الى ان يعرف صاحبه ما في نفسه من
الحاجات وذلك التعريف لابد فيه من طريق وكان يمكنهم ان يضعوا غير الكلام معرفا لما في
الضمير كالحركات المخصوصة بالاعضاء المخصوصة معرفات لاصناف المعاني الا انهم
وجدوا جعل الاصوات المتقطعة ~~بالاعضاء المخصوصة معرفات لاصناف المعاني~~ طريقا
الى ذلك اولى من غيره لوجوه احدها ان ادخال الصوت في الوجود اسهل من غيره لان الصوت
انما يتولد من كيفية مخصوصة في اخراج النفس وذلك امر ضروري فصرف ذلك الامر الضروري
الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من تكلف طريق اخر قد يشق على الانسان الاتيان به وثانيها
ان الصوت كما يدخل في الوجود ينقضي فيكون موجودا حال الحاجة ومعدوما حال
الاستغناء واما سائر الامور فانها قد تبقى فربما يقف عليه من لا يراد وقوفه عليه واما الاشارة
فانها قاصرة عن افادة الغرض فان الشيء ربما كان بحيث لا يمكن الاشارة اليه حسا كذات الله
تعالى وصفاته واما المعدومات فيتعذر الاشارة اليها واما الاشارة اذا كان توجهت
الى محل فيه لون وطعم وحركة لم يكن انصرافها الى بعضها اولى من البعض وثالثها ان المعاني التي
يحتاج الى التعبير عنها كثيرة جدا فلو وضعنا لكل واحد منها علامة مخصوصة لكثرت العلامات
بحيث يعسر ضبطها او لزم وقوع الاشتراك في اكثر المدلولات وذلك مما يخل بالتفهيم فلهذه
الاسباب وغيرها اتفقوا على اتخاذ الاصوات المقطعة معرفا للمعاني

النظر الرابع في البحث عن الموضوع له وفيه ابحاث الاول الاقرب انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ يدل عليه

بانه لا يجوز ان المعاني التي يمكن ان تعقل كل واحد منها غير متناهية فيجب ان يكون لكل معنى لفظ
لكان ذلك اما على البدل او على الاشتراك والاول باطل لانه يقتضي وجود الفاظ غير متناهية والثاني
ايضا باطل لان تلك الالفاظ المشتركة اما ان تحصل فيها ما وضع لمعان غير متناهية او لا
يكون كذلك والاول باطل لان الوضع لا يكون الا بعد التعقل وتعقل امور غير متناهية على التفصيل
محال في حقنا واذا كان كذلك امتنع [illegible] منا وقوع التخاطب بمثل ذلك اللفظ والثاني يقتضي
ان يكون مدلولات الالفاظ متناهية لان الالفاظ اذا كانت متناهية وكان مدلول كل واحد منها
متناهيا وضم المتناهي الى المتناهي مرات متناهية لا يفيد الا المتناهي فكان لا محالة متناهيا فالمجموع
ما لا نهاية له غير مدلول عليه بالالفاظ اذا ثبت هذا الاصل فنقول المعاني على [illegible]
الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون كذلك فالاول لا يجوز خلو اللغة عن وضع لفظ بازائه لان
الحاجة لما كانت شديدة كانت الدواعي الى التعبير عنها متوفرة والصوارف عنها زائلة ومع
الدواعي وارتفاع الصوارف يجب الفعل واما الامور التي لا تشتد الحاجة الى التعبير عنها فانه
يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة عليها **البحث الثالث** في انه ليس الغرض من وضع اللغات
ان تفاد بالالفاظ المفردة معانيها والدليل عليه ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها
موقوف على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات المتوقف على العلم بتلك المسميات فلو استفيد
العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها
تمكين الانسان من تفهيم ما يركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة
فان قلت ما ذكرتموه في المفردات قائم بعينه في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا
عند العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بذلك
المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور قلت لا نسلم ان الالفاظ
المركبة لا تفيد مدلولها الا عند العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول بيانه
انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعة لتلك المعاني المفردة وعلمنا ايضا
كون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة
بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في الذهن
ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر
ان استفادة العلم بالمعاني المركبة لا يتوقف على العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لها
البحث الرابع في ان الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة
على المعاني الذهنية والدليل عليه اما في الالفاظ المفردة فلانا اذا رأينا جسما من بعيد
وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكنا ظنناه طيرا
سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلاف الاسامي عند
اختلاف الصور الذهنية يدل على ان اللفظ لا دلالة له الا عليها واما في المركبات فلانك
اذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وانما يفيد انك حكمت بقيام زيد واخبرت

بت عنه فان ثبت علمنا [illegible] ان عرفنا ذلك في هذا الكلام فانما عرفناه بدليل اخر سوى هذا اللفظ [illegible] الوجود الخارجي فاما ان يكون
اللفظ دالا على ما في الخارج فلا **البحث الرابع** في ان اللفظ المشهور المتداول بين
الخاصة والعامة لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص مثاله ما يقوله مثبتو الاحوال
[illegible] ان الحركة معنى يوجب للذات المتحركية [illegible] المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا
فاما ان هنالك معنى يقتضي حالة فالجمهور لا يعقلونه البتة فالاحق بالعاقل ان لا يصح القول به لما عرفت الا اذا كان
من الباب [illegible] الدقيقة والفطرة [illegible] الفقه مشتملة على ما [illegible] الجمهور من اهل اللغة واذا كان
كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا يسمى الحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا
[illegible] **البحث الخامس** فيما به يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه لما كان المرجع في معرفة
شرعنا الى القران والاخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفا
على العلم بهذه الامور وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ثم الطريق
الى معرفة اللغة العربية ونحوهم وتصريفهم اما العقل او النقل او ما يتركب منهما اما العقل فلا مجال
له في هذه الاشياء لما بينا انها امور وضعية والامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها
واما النقل فهو اما متواتر او احاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما المركب من
العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ الجمع وعرفنا بالنقل ايضا
انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ نعلم بالعقل بواسطة هاتين
المقدمتين النقليتين ان صيغة الجمع يفيد العموم الاستغراق واعلم ان على كل واحد من هذه
الطرق الثلاثة اشكالات اما التواتر فالاشكال عليه من وجوه احدها انا نجد الناس
مختلفين في معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين اختلافا لا يمكن
فيه القطع بما هو الحق كلفظة الله فان بعضهم زعم انها ليست عربية بل سريانية
وجعلوها عربية اختلفوا في انها من الاسماء المشتقة او الموضوعة والقائلون بالاشتقاق
اختلفوا اختلافا شديدا وكذا القائلون بكونه موضوعا اختلفوا ايضا اختلافا كثيرا
ومن تامل ادلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة علم انها متعارضة وان شيئا منها لا يفيد
الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذلك اختلفوا في الايمان والكفر والصلاة والزكاة حتى ان
كثيرا من المحققين في علم الاشتقاق زعم ان اشتقاق الصلاة من الصلوين وهما عظما الورك
ومعلوم ان هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي وصيغ العموم
مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا واذا كان الحال في هذه الالفاظ
التي هي اشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فما ظنك بسائر الالفاظ واذا
كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في النحو واللغة متعذرة **فان قلت** هب انه لا يمكن دعوى التواتر
في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها في الجملة فنعلم انهم يطلقون لفظة
الله على الاله سبحانه وتعالى وان كنا لا نعلم مسمى هذا اللفظ اهو الذات ام المعبود به او القادر
وكذا القول في سائر الالفاظ قلت حاصل ما ذكرته انا نعلم اطلاق لفظة الله على الاله سبحانه

من غير ان يعلم ان مسمى هذا الاسم ذاته او كونه معبودا او كونه قادرا على الاختراع او كونه ملجأ للخلق
او كونه بحيث تتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكورة لهذا اللفظ وذلك يوجب
نفي القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك في هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة
الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها اظهر وما يجب ان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة
فهب انا علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في زماننا فكيف
نعلم حصولها في سائر الازمنة فان قلت الطريق اليه انا نعلم ان الذين
شاهدناهم واخبرونا ان الذين اخبروهم بهذه اللغة كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في
التواتر وان الذين اخبروا من اخبرهم كانوا كذلك الى ان يتصل النقل بزمان الرسول عليه السلام
وثانيها ان هذه الالفاظ لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني ثم وضعها واضع لهذه المعاني
لاشتهر ذلك وعرف فان ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله قلت اما الاول فغير صحيح لان كل واحد
ما جرب سمع انه مخصوص ممن اخبره فانه لم يسمع منه انه سمعه من اهل التواتر ان الاول
سمع كل واحد ممن سمعه سمعه ايضا من اهل التواتر الى ان يتصل ذلك بزمان الرسول
صلى الله عليه وسلم بل يكون هذه الدعوى على هذا الوجه مما لا يعلمه كثير من الادباء فكيف يدعى
عليهم انهم علموه بالضرورة بل غاية المقدور في راوي اللغات ان يسنده الى كتاب مصحح
او الى استاد متقن ومعلوم ان ذلك لا يفيد العلم واما الثاني فضعيف ايضا اما اولا فلان
ذلك الاشتهار انما يجب في الامر العظيم ووضع اللفظة المعينة بازاء المعنى المعين ليس من الامور
العظيمة التي يجب اشتهارها واما ثانيا فلان ذلك ينتقض بانا نرى اكثر العرب في زماننا
فهل يتكلمون بالفاظ مختلفة واعرابات فاسدة مع انا لا نعلم واضع تلك الالفاظ المختلة ولا زمان
وضعها ونقطع ايضا بالالفاظ العرفية فانا نعلمها عن موضوعاتها الاصلية مع انا
لا نعرف المغير ولا زمان التغيير قلنا هاهنا سلمنا انه يجب ان يشتهر ذلك لكن لا نسلم انه لم يشتهر
فانه قد اشتهر بل بلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات انما اخذت عن جمع مخصوصين كالخليل
وابي عمرو بن العلاء والاصمعي وابي عبيدة والكسائي واقرانهم ولا شك ان هؤلاء ما كانوا معصومين
ولا بلغوا بالعدد حد التواتر واذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين بقولهم اقصى ما في
الباب ان يقال نعلم قطعا ان هذه اللغات باسرها غير منقولة على سبيل الكذب
الا انا نسلم ذلك ونقطع بان فيها ما هو صدق قطعا لكن كل لفظة عينتها فانه
لا يمكننا القطع بانها من قبيل ما نقل صدقا واذا كان كذلك لا يبقى القطع في لفظ معين
اصلا هذا هو الاشكال على من ادعى التواتر في نقل اللغات اما الاحاد فالاشكال
عليها من وجوه احدها ان رواية الاحاد لا تفيد الا الظن ومعرفة القران والاخبار مبنية
على معرفة اللغة والنحو والتصريف والمبني على المظنون مظنون فيجب ان لا يحصل القطع
بشيء من مدلولات القران والاخبار وذلك خلاف الاجماع وثانيها ان رواية الاحاد
لا تفيد الا اذا سلمت عن القدح وهاهنا الرواة مجروحون بيانه ان اجل الكتب المصنفة في

النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين اما كتاب سيبويه فقد قدح الكوفيون فيه وفي صاحبه
اطوارا ثم طعن فيه ايضا المبرد وكان من اهل البصرة ومن فضلائهم وذلك باقي الاوضاع فيه واما كتاب
العين فقد اطبق الجمهور من اهل اللغة على القدح فيه واصحاب ابن جني اوردوا بابا في كتاب الخصائص
في قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وتكذيب بعضهم بعضا واورد بابا اخر في ان لغة اهل
الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه من ذلك القدح في الكوفيين واورد بابا اخر في كلمات من
الغريب لا يعلم احد اتى بها الا ابن احمر الباهلي وروي عن رؤبة وابيه انهما كانا يرتجلان الفاظا
لم يسمعاها ولا سبقا اليها وعلى هذا قال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وايضا
فالاصمعي كان منسوبا الى الخلاعة ومشهورا بانه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها والعجب من
الاصوليين انهم اقاموا الدلالة على خبر الواحد انه حجة في الشرع ولم يقيموا الدلالة على ذلك
في اللغة وكان هذا اولى لان اثبات اللغة كالاصل للتمسك بخبر الواحد وبتقدير ان يقيموا
الدلالة على ذلك فكان من الواجب عليهم ان يبحثوا عن احوال رواة اللغات والنحو وان يفحصوا
عن اسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الاخبار لكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدة الحاجة
اليه فان اللغة والنحو يجريان مجرى الاصل للاستدلال بالنصوص وثالثها ان رواية الراوي
انما تفيد اذا سلمت عن المعارض وهاهنا روايات دالة على انه تطرق اليها الزيادة والنقصان
اما الزيادة فكما نقلنا عن رؤبة وابيه من الزيادات وعن الاصمعي والمازني واما النقصان
فلما روى ابن جني باسناده عن ابن سيرين عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان الشعر
علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم
وغفلت عن الشعر وروايته فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب في الامصار
راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وقد هلك من العرب
من هلك فحفظوا اقل ذلك وذهب عنهم اكثره وروى ابن جني ايضا باسناده عن يونس
بن حبيب عن ابي عمرو بن العلاء انه قال ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم
علم وشعر كثير قال ابن جني فهذا ما تراه وقد روي في معناه كثير وذلك يدل على تنقل
الاحوال بهذه اللغة واعتراض الاحداث عليها وكثرة تغيرها واتصاف الصحابة مع شدة
عنايتهم بامر الدين واجتهادهم في ضبط احوال الشرع وضبط الامور التي تتكرر في كل
يوم خمس مرات ويقولون الاقامة فرادى او مثناة والجهر بالقراءة ورفع اليدين واذا
في هذه الاشياء الظاهرة كذلك فما ظنك باللغات والاعرابات مع قلة وقعها
في قلوبهم ومعانيها انه لم يشتغل بتحصيلها ونقلها الا الاحاد العرايا عن الصحابة والتابعين
واما ما يتركب من العقل والنقل فالاعتراض عليه ان الاستدلال بالمقدمتين العقليتين
على النتيجة لا يصح الا اذا ثبت ان المناقضة غير جائزة على الواضع وهذا انما يثبت اذا
ثبت ان الواضع هو الله تعالى وقد بينا ان ذلك غير معلوم فان قلت الناس
اجمعوا على صحة هذا الطريق لانهم لا يسمون شيئا من مباحث النحو والتصريف الا بهذا
الطريق والاجماع
حجة

ولنا اثبات الاجماع من فروع هذه القواعد لان اثبات الاجماع يتوقف على الادلة من الدلائل
السمعية والدليل السمعي الذي اصله الادلة يتوقف على اللغة والنحو والتصريف والاجماع فرع على هذه الاصول
فلو اثبتنا هذه الاصول بالاجماع لزم الدور وهو محال فيبطل ما ذكرنا اشكال في الجواب
اللغة والنحو على قسمين احدهما المتداول المشهور والعلم الضروري حاصل بانها في الازمنة الماضية
كانت موضوعة لهذه المعاني فانا نعلم بالضرورة ان لفظ السماء والارض كانا مستعملين
في زمان الرسول عليه السلام في هذين المسميين وكل التشكيكات التي ذكروها جارية مجرى شبه
السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب وما يشبهه من الالفاظ العربية
والطريق الى معرفتها الاحاد واذا عرفت هذا فنقول الاكثر الفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم
الاول والاخر قامت الحجة واما القسم الثاني فقليل جدا وما كان كذلك فانا لا نتمسك
به في المسائل القطعية بل في الظنيات وسبب وجوب العمل بالظن بالاجماع [illegible]
ثبت الاجماع بانه وارد بلغات معلومة لا مظنونة وهذا الطريق [illegible] الاصحاب

الباب الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه

التقسيم الاول اللفظ اما ان يعتبر دلالته بالنسبة الى تمام مسماه او بالنسبة الى ما يكون داخلا
في المسمى من حيث هو كذلك او بالنسبة الى ما يكون خارجا عن المسمى من حيث هو كذلك فالاول
هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام فهاهنا ابحاث الاول الدلالة الوضعية هي دلالة
المطابقة واما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى
الى لازمه ولازمه ان كان داخلا في المسمى فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام الثاني انا
قلنا في التضمن انه دلالة اللفظ على جزء المعنى المسمى من حيث هو كذلك احترازا عن دلالة الالتزام [illegible]
فيها اللزوم الخارجي ان جوهر والعرض [illegible] واستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر
والضدان متنافيان وقد يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها المعتبر في الاول الذهني [illegible] هذا اللزوم شرط [illegible] ولنرجع الى التقسيم فنقول
اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء حين هو جزؤه وهو المفرد كالانسان
واما ان يدل كل واحد من اجزائه على شيء حين هو جزؤه وهو المركب واما ان يدل احد جزئيه دون
الاخر وهو عند التحقيق راجع الى [illegible] اما المفرد فيمكن تقسيمه على ثلاثة اوجه
الاول ان المفرد اما ان يمنع نفس تصور معناه من الشركة وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي
ثم الماهية الكلية اما ان تكون تمام الماهية او جزءا منها او خارجا عنها والاول هو المقول
في جواب ما هو والثاني هو الذاتي والثالث هو العرضي اما الماهية فاما ان يكون ماهية شيء واحد
او ماهية اشياء والاول [illegible] الماهية بحسب الخصوصية واما الثاني فلا بد وان يكون
كل واحد منها صاحبه في [illegible] فاما ان يحصل مع ذلك مخالفة بعضها بعضا في شيء
من الذاتيات او لا يحصل فان كان الاول فتمام القدر المشترك بينهما من الامور الداخلة هو تمام
الماهية المشتركة [illegible] المشترك ما هو اخص منه لا يكون مشتركا وما
مساويه

العلم

بينهما في مساواه في الماهية [illegible] وان مساواه في الجزء دون [illegible] المشترك
وان كان الذاتي كان تمام المشترك بينهما هو تمام الماهية لكل واحد منهما بعينه [illegible]
واحد منهما ذاتي [illegible] المشترك [illegible] بالتعين فقط [illegible]
[illegible] في الذاتيات [illegible] واما الذاتي فاما ان يكون تمام الجزء المشترك وهو
[illegible] المجموع الحاصل [illegible] وهو
النوع واما ان لا يكون [illegible] وهو اما جنس الجنس او جنس الفصل
او فصل الجنس او فصل الفصل [illegible] ان الاجناس [illegible] متصاعدة وتنتهي الى الاربعة الى
جنس لا جنس فوقه وهو جنس الاجناس والانواع متنازلة الى نوع لا نوع تحته وهو نوع الانواع
واما الوصف الخارجي عن الماهية فيقسمه على وجهين الاول ان دال الخارجي اما ان يكون
لازما للماهية او المشخصة او لا يكون واحد منهما لازم كل واحد من القسمين قد يكون
بوسط والمتوسطات تنتهي الى غير ذي وسط والا لزم الدور او التسلسل وغير اللازم قد يكون
سريع الزوال وقد يكون بطيئه الثاني ان الوصف الخارجي اما ان يختص من حيث انه مختص
بنوع واحد لا يوجد في غيره وهو الخاصة او من حيث انه موجود في غيره وهو العرض العام و
هذا التقسيم وان كان بالحقيقة في المعاني لكنه عظيم النفع في الالفاظ التقسيم الثاني
في اللفظ المفرد وهو انه اما ان يكون معناه مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف
والاول اما ان يكون اللفظ الدال عليه دالا على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو
الاسم ثم الاسم يقسم من وجهين الاول ان الاسم ان كان اسما للجزئي فان كان مضمرا فهو المضمر
وان كان مظهرا فهو العلم وان كان اسما للكلي فهو اما ان يكون اسما لنفس الماهية كلفظ
السواد وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او لموصوفية امر ما بصفة وهو الاسم
المشتق كلفظ الضارب فان مفهومه انه شيء ما مجهول بحسب دلالة هذا اللفظ لكن علم منه انه
موصوف بصفة الضرب الثاني ان الاسم هو الذي يدل على معنى ولا يدل على زمان المعين
وهو على اقسام ثلاثة فان المسمى قد يكون نفس الزمان كلفظ الزمان واليوم والغد وقد يكون احد
اجزاء الزمان كالصباح والاصطباح وهذا سطرف اليه التصريف وقد لا يكون زمانا
وقد لا يكون زمانا ولا متركبا من الزمان كالسواد والبياض التقسيم الثالث
اللفظ المفرد وهو انه يكون اللفظ والمعنى واحدا او يتكثران او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى
او بالعكس اما القسم الاول فالمسمى ان كان نفس تصوره مانعا من الشركة فهو العلم وان لم يمنع
فحصول ذلك المسمى في تلك المواضع ان كان بالسوية فهو المتواطي او لا بالسوية وهو المشكك
كالوجود الذي ثبوت مسماه للواجب اولى من ثبوته للممكن اما اذا تكثرت الالفاظ والمعاني
فهو المتباينة سواء تباينت المسميات بذواتها او كان بعضها صفة للبعض
كالسيف والصارم او صفة الصفة كالناطق والفصيح اما اذا تكثرت الالفاظ واتحد
المعنى فهو الالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او من لغات واما اذا اتحد اللفظ

وإن كثر المعنى فهذا اللفظ إما أن يكون قد وضع أولا لمعنى ثم نقل عنه إلى معنى آخر أو وضع لهما معا
أما الأول فإما أن يكون ذلك النقل لا لمناسبة بين المنقول إليه والمنقول عنه وهو المرتجل أو لمناسبة
وحينئذ فإما أن يكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول إليه أقوى من دلالته على المنقول
عنه أو لا يكون فإن كان الأول سمي اللفظ بالنسبة إلى المنقول إليه لفظا منقولا ثم الناقل
إن كان هو الشارع سمي لفظا شرعيا كالصلاة أو أهل العرف سمي لفظا عرفيا والعرف إما أن
يكون عاما كلفظ الدابة أو خاصا كالاصطلاحات التي تختص بطائفة من أهل العلم وإن كان
لم يكن دلالته على المنقول إليه أقوى من دلالته على المنقول عنه سمي ذلك اللفظ بالنسبة
إلى الموضوع الأول حقيقة وبالنسبة إلى الثاني مجازا ثم جهات النقل كثيرة من جملتها التشبيه
وهو المسمى بالمستعار خاصة أما إذا كان اللفظ موضوعا للمعنيين جميعا فإما أن يكون
إفادة ذلك اللفظ لهما على السوية سمي اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا من هذا الوجه
وأما أن المراد منه هذا وذلك غير معلوم فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه وإما إن كانت دلالة
اللفظ على أحد مفهوميه أقوى سمي اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا وبالنسبة إلى المرجوح
مأولا **تنبيه** الأقسام الثلاثة الأول مشتركة في عدم الاشتراك فهو نص وهو وأما الرابع
فينقسم إلى ما إفادة أحد مفهوميه أرجح من إفادته للثاني وهو الظاهر وإلى ما لا يكون
كذلك وهو الدال على السوية وهو المجمل أو مرجوحا وهو المأول فالنص والظاهر مشتركان
في الرجحان إلا أن النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فهذا
القدر المشترك هو المسمى بالمحكم فهو جنس لنوعين النص والظاهر والذي لا يقتضي الرجحان فهو
المتشابه وهو جنس لنوعين المجمل والمأول أما المركب فنقول الحاجة إلى اللفظ المركب كما تقدم
لإفهام ما في القول المفهم إما أن يفيد طلب شيء إفادة أولية أو لا يفيد فإن كان الأول فإما أن
يفيد طلب ذكر ماهية شيء وهو الاستفهام أو طلب التحصيل وهو إن كان على وجه الاستعلاء
فهو الأمر وإن كان على وجه الخضوع فهو السؤال وإن كان على وجه التساوي فهو الالتماس
وكذا القول في طلب الامتناع أما القول المفهم الذي لا يفيد طلب شيء إفادة أولية فإما أن
يحتمل التصديق وهو الخبر أو لا يكون وهو مثل التمني والترجي والقسم والنداء ويسمى هذا
القسم بالتنبيه … وأنواع جنس التنبيه معلومة بالاستقراء لا بالحصر هذا ذلك تقسيم
المطابقة أما تقسيم دلالة الالتزام فنقول المعنى المستفاد من دلالة الالتزام إما أن يكون مستفادا
من معاني الألفاظ المفردة أو من حالة تركيبها والأول قسمان لأن المعنى المدلول عليه بالالتزام إما
أن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة أو تابعا له فإن كان الأول فهو المسمى بدلالة
الاقتضاء ثم الشرطية قد يكون عقلية كقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ فإن العقل
دل على أن هذا المعنى لا يصح إلا إذا أضمر فيه الحكم الشرعي وقد يكون شرعيا كقوله والله أعتق
هذا العبد عني فإنه يستدعي تحصيل الملك لأنه لا يمكنه الوفاء بقوله شرعا إلا بعد ذلك وإن
كان تابعا لتركيبها فإما أن يكون من مكملات ذلك المعنى الأول كما في تحريم التأفيف على تحريم
الضرب

أو لا يكون

7

… من الأشياء بالتنافي … أما الثاني فإما أن يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا أو عدميا
أما الأول فكقوله تعالى فالآن باشروهن … ذلك إلى غاية تبين الخيط الأسود … فيلزم … أصبح جنبا
أن لا يفسد صومه وإلا وجب أن يحرم الوطء في جزء من الليل يعلم أنه يتعقبه الغسل وأما الثاني
فإن تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه **التقسيم الثاني** للألفاظ
الدال على معنى إما أن يكون مدلوله لفظا أو لا يكون والثاني معروف إلى اعتبارنا والذي مدلوله لفظ
فإما أن يكون لفظا مفردا أو مركبا … إما دال على معنى أو ليس بدال فهذه أربعة أحدها
اللفظ الدال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وأنواعها وأصنافها فإن لفظ
الكلمة … الاسم وهو لفظ مفرد … لفظ الرجل وهو لفظ مفرد دال على معنى مفرد
وكذا القول في جميع الألفاظ … الكلام والأمر والنهي والعام والخاص وأمثالها وثانيها
اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب وهو لفظ الخبر فإنه … قولك زيد قائم
وهو … دال على معنى مركب وثالثها اللفظ الدال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى
وهو أحرف المعجم فإنه … كل واحد من آحاد الحروف وتلك الحروف لا تفيد شيئا فإن قلت
ليس المراد من قولي الحرف لا تفيد شيئا إلا نفس تلك الكلمة والذي القول في سائر الحروف ورابعها
اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى والأشبه أنه غير موجود لأن التركيب إنما صار
لغرض الإفادة … الإفادة فلا تركيب … في … الاسم والفعل والحرف …
… ذكرها في كتاب … النحو **التقسيم الثالث**
في الأسماء المشتقة والنظر في ماهية الاسم المشتق وفي أحكامه أما الماهية فقال الميداني رحمه الله
الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر وأركانه أربعة اسم موضوع
لمعنى وثانيها شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الأصلية
ورابعها تغير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معا وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة
فإما أن يكون بالزيادة أو بالنقصان أو بهما معا فهذه تسعة أقسام أحدها زيادة الحركة وثانيها زيادة
الحرف وثالثها زيادتهما معا ورابعها نقصان الحركة وخامسها نقصان الحرف وسادسها نقصانهما
وسابعها زيادة الحرف مع نقصان الحركة وثامنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف وتاسعها أن يزاد
فيه حركة وحرف وينقص عنه أيضا حركة وحرف فهذه الأقسام الممكنة وعلى اللغوي طلب
أمثلة ما وجد منها أما الأحكام فنذكرها في مسائل **المسألة الأولى** أن صدق المشتق
لا ينفك عن صدق المشتق منه خلافا لأبي علي وأبي هاشم فإن العالم والقادر والحي أسماء مشتقة
من العلم والقدرة والحياة ثم إنهما يطلقان هذه الأسماء على الله تعالى وينكران حصول العلم والقدرة
والحياة لله تعالى لأن المسمى عندهما بهذه الأسماء هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهذه
المعاني عبر عنها … الله ولا يكون لله تعالى علم وقدرة وحياة مع أنه عالم وقادر وحي أما أبو الحسين
فإنه لا يدفع هذا الخلاف لأن المسمى عنده بالقدرة نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية
وهذه الأحكام حاصلة لله تعالى فيكون لله تعالى علم وقدرة لنا أن المشتق مركب والمشتق منه
مفرد والمركب
بدون المفرد غير
معقول

المسألة الثانية اختلفوا في أن بقاء وجه الاشتقاق هل هو شرط لصدق الاسم
المشتق والأقرب انه ليس بشرط خلافا لابي علي بن سينا وابي هاشم من المعتزلة لنا
ان بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب واذا صدق ذلك وجب ان لا يصدق
عليه انه ضارب بيان الاول انه يصدق عليه انه ليس بضارب في هذه الحال وقولنا ليس بضارب
جزء من قولنا ليس بضارب في هذه الحال ومتى صدق الكل صدق كل واحد من اجزائه فاذن يصدق
عليه انه ليس بضارب بيان الثاني وهو انه لما صدق عليه ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه
ضارب لان قولنا ضارب يناقضه في العرف ليس بضارب بدليل ان من قال فلان ضارب
يكذبه ... ولولا انه نقيض الاول لما استعمله في تكذيب الاول
كونهما موضوعين لمفهومين متنافيين واذا صدق احدهما وجب ان لا يصدق الآخر فان قيل
لا نسلم انه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب قوله انه يصدق عليه انه ليس
بضارب في الحال ومتى صدق عليه ذلك صدق عليه انه ليس بضارب قلنا جزء الشيء كيف يجوز
ان يكون مخالفا لحكمه مع غيره فلا يلزم من صدق قولنا ليس بضارب في الحال صدق قولنا ليس
بضارب سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب فلم لا يصدق عليه انه ضارب قوله ان قولنا
فلان ضارب فلان ليس بضارب ما لم يعتبر اتحاد الوقت لم يتناقضا فلا يجوز ان يراد احدهما لتكذيب
الآخر سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه الاول ان الضارب من حصل له الضرب
وذلك المفهوم اعم من قولنا حصل له في الحال او في الماضي لانه يمكن تقسيمه اليهما ومورد التقسيم مشترك بين
القسمين والاعم لا يلزم من نفي الخاص نفيه فاذن لا يلزم من نفي الضاربية في الحال نفي الضاربية
مطلقا الثاني ان اهل اللغة قالوا اسم الفاعل اذا كان في معنى الماضي لا يعمل عمل الفعل ولولا ان اسم
الفاعل يصح اطلاقه بمعنى حدث في الماضي والا لكان هذا الكلام لغوا الثالث لو كان حصول المشتق منه
شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر والمحدث والآمر وما يجري مجراها حقيقة
في شيء اصلا واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية
كل واحد منها ومجموع تلك الحروف لا وجود له بل الموجود منه ابدا ليس الا الحرف الواحد فلو
كان شرط كون الاسم المشتق حقيقة حصول المشتق منه لوجب ان لا يصير هذا الاسم حقيقة
البتة **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف قلنا انه
ليس كذلك فلم لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن
الحصول فاما اذا لم يكن كذلك فلا او يقال شرط كون المشتق حقيقة حصول المشتق منه اما بمجموعه
او باخر جزء منه وههنا ان امتنع ان يكون للمجموع وجود فلم يمتنع ذلك للآحاد او يقال لم لا يجوز
ان يقال هذه الالفاظ ليست حقائق في شيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول
ان ذلك باطل باجماع اهل اللغة والصحابة ... في لفظ المخبر فانه لا شك ان كل واحد
من حروف الخبر ليس خبرا وكذلك كل واحد من اجزاء الشهر والسنة ليس بشهر ولا سنة
وعن الثاني ان احدا من الامة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلا وعن الثالث ان هذه الالفاظ

... مستعملة وكل مستعمل اما ان يكون حقيقة او مجازا او لا حقيقة ولا مجازا فان هذه الالفاظ
حقيقة في ... الاشياء ... ليست حقائق ... هذه المعاني ... منها
الرابع الايمان معتبر بالتصديق او العمل او مجموعهما والشخص حال ما لا يكون مباشرا لشيء
من هذه الثلاثة يسمى مؤمنا حقيقة فعلمنا ان حصول ما منه الاشتقاق ليس شرطا لصدق
الاسم المشتق منه **والجواب** قوله يجوز ان يختلف الشيء بسبب
الافراد والتركيب ... ليس الا المركب الحاصل من المفردات التي
هي مدلولات الالفاظ ... وحدة الزمان المعتبرة في ... قلنا هذا النزاع
... ان قولنا ضارب ... ما ذكرنا ان احدى
اللفظتين مستعملة ... الاخرى ... بالضرورة من اهل اللغة انهم متى حاولوا تكذيب
... احدى اللفظتين ... دون اللفظة الاخرى ... كل واحد منهما
... الاخرى ... كل واحد منهما الزمان المعين والا ما حصل التكاذب
واما ... لكنه ليس موضوعا للسلب فاذا قلنا ليس بضارب فلا بد وان يفيد سلب
ما فهم من قولنا ضارب والا لم يكن لفظ ليس مستعملا للسلب واذا ثبت ان كل واحد من
هاتين اللفظتين موضوع لرفع مقتضى الاخرى وجب تنافيهما لكن الزمان المعين والا لم يحصل التكاذب
ثم لا نزاع في ان ذلك الزمان ليس هو الماضي ولا المستقبل فتعين ان يكون الحاضر قوله في المعارضة
الاولى ثبوت الضرب له اعم من ثبوته في الحال او المستقبل او الماضي بدليل صحة التقسيم اليهما
قلنا كما يمكن تقسيمه الى الماضي والحاضر يمكن تقسيمه الى المستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب له
اعم من ثبوته له في الحال او في المستقبل فان ما ذكرته يقتضي كونه ضاربا حقيقة لمن حصل له الضرب
في الماضي فليكن حقيقة لمن سيوجد الضرب منه في المستقبل وان لم يوجد البتة لا في الحال
ولا في الماضي وانه باطل بالاتفاق قوله ثانيا اهل اللغة قالوا اسم الفاعل اذا افاد الفعل الماضي
لا يعمل عمل الفعل قلنا وقد قالوا ايضا اذا افاد الفعل المستقبل عمل عمل الفعل فيلزم ان يكون
الاسم المشتق حقيقة فيما سيوجد فيه المشتق منه ولا شك في فساده قوله ثالثا لم لا يجوز ان لا يكون
اسم المخبر حقيقة اصلا قلنا المعتبر عندنا اما حصوله بتمامه ان امكن او حصول آخر جزء من اجزائه
ودعوى الاجماع على فساد هذا التفصيل ممنوعة قوله رابعا الشخص يسمى بالمؤمن وان لم يكن
مستعملا في الحال بمسمى الايمان قلنا لا نسلم ان ذلك الاطلاق حقيقة والدليل عليه انه لا يجوز ان
يقال في اكابر الصحابة انهم كفرة لاجل كفر كان موجودا قبل ايمانهم ولا المعطلة ... لاجل ... كان
موجودا قبل ذلك **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب
ان يشتق له منه اسم والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها مثل انواع الروائح والآلام فلا
شك انه لا يجب ذلك فيها واما التي لها اسماء فقد اختلفوا في انه هل يجب ان يشتق
لمحالها منها اسم والظاهر من مذهب المتكلمين منا ان ذلك واجب فان المعتزلة لما قالوا ان
الله تعالى يخلق كلامه في جسم قال اصحابنا لهم لو كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم
المتكلم

ذلك الكلام اسم وعند المعتزلة ان ذلك غير واتفقوا على انه اذا لم يسمى لمحل منه اسم فان
جوزان يسمى لغير ذلك المحل منه اسم وعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم لان الله تعالى يسمى
متكلما بذلك الكلام واستدلت المعتزلة بوجهين الاول في الموضعين بان القاتل والضارب قائم بالمقتول والمضروب
والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فلان يحل المسمى منه لم يحصل له اسم الفاعل يحصل
ذلك الاسم لغير محله واجيبوا عنه بان الجرح ليس هو الجرح بل اثر حاصل في المجروح بل عن ناس
قدرة القادر فيه وذلك الاثر حصل الاتصال في المقتول من الفاعل ... اعنه بان
لا معنى لتاثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور به ولو كان تاثير امرا زائدا لكان ان يكون
قديما وهو محال لان تاثير الشيء في الشيء نسبة بينهما لا يعقل الا بعد تحقق كل واحد منهما او
عند ما يصير الى تاثير فيلزم التسلسل والذي يحسم مادة الاشكال ان الله تعالى خلق العالم
اسم الخالق مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى فاذن الله تعالى
الخالق غير المخلوق انه ان كان غيره لكان ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا لزم التسلسل
ومما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيام من له الاشتقاق ان الاسم المعلوم من اسم المشتق
ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظ ذو لا يقتضي الحلول ولان لفظ اللابن والتامر والمكي والمدني
والحداد مشتق من امور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق **المسئلة الرابعة** مفهوم الاسود
شيء ما له السواد فاما حقيقة ذلك الشيء فخارج عن المفهوم فان علم علم بنظر اخر لا بدلالة
عليه انك تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود انه جسم وسواد لكنت نزلت ذلك منزلة
ما تقول الجسم ذو السواد والسواد يجب ان يكون جسما

الباب الرابع في احكام المرادف والتوكيد

المترادف هي الالفاظ الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد واحترزنا بقولنا المفردة من الاسم والحد
وبقولنا باعتبار واحد عن قولنا من اللفظين اذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند
او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة واعلم الفرق بين
المرادفة والمؤكد ان المرادف يفيد ان فائدة واحدة من غير تفاوت اصلا واما المؤكد فانه
لا يفيد عين فائدة المؤكد بل يفيد تقويته والفرق بينه وبين التابع ان التابع كقولنا شيطان ليطان
ان التابع وحده لا يفيد بل بشرط كونه مسبوقا بالاول عليه اما الاحكام ففيه مسائل
المسئلة الاولى في اثباته من الناس من انكره وزعم ان الذي يظن انه من المرادفات
فهو من المتباينات التي يكون لعانيها الصفات او لصابر الموصوف مع الصفات والكلام
معهم اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة او في الوقوع وهو اما في لغتين وهو ايضا معلوم بالضرورة
او في لغة واحدة مثل الاسد والليث والحنطة والقمح والعسعاة التي ذكرها الاسما
المسئلة الثانية في ذكر الاسباب وصحتها عقلا ولا بقا... قد تكلما عليهم
في الداعي الى المرادف الاسم المرادف اما ان يحصل من واضع او من واضعين اما الاول فيشبه
ان يكون هو السبب الاقل وهم سعدان الاول التسهيل والاقدار على الفصاحة لانه قد
يمتنع

في تسمية ... في احد ... مع الاسم الاخر ... عليه السجع
والمقلوب ... اصناف البديع مع ... اسما الشيء دون النوع الثاني التمكين
من تادية المقصود بالحدى العبارتين عند نسيان الاخرى واما الثاني فيشبه ان يكون
السبب الاقل وهو ان ... القبيلتين على اسم للشيء غير الاسم الذي اصطلحت
القبيلة الاخرى عليه ثم اشتهر الوضعان بعد ذلك من الناس من قال الاصل عدم الترادف
لوجهين الاول انه ... الكل الثاني ... ان يكون المعلوم لكل واحد من المخاطبين غير الاسم
الذي عند الاخر ... لكل واحد منهما مراد الاخر فيحتاج كل واحد الى حفظ
تلك الالفاظ حذرا ... ان الاشتراك ... انه يقتضي تعريف المعرف وهو خلاف
الاصل **المسئلة الثالثة** في انه هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفات مقام
الاخر ... الاظهر في اول النظر ذلك لان المراد من كل واحد منهما على قياس الاخر
فالمعنى لا يصح ان ينضم الى معنى غير ما يكون ... لو لا الاخر اللفظ ... وان سمي بذلك الصحة
حال ... لو لا اللفظ الثاني لان صحة الضم من عوارض المعاني لا من عوارض اللفظ لان المعنى الذي
يعبر عنه بالعربية بلفظ من يعبر عنه في الفارسية بلفظ فاذا علمت حرجت من الاستعمال
الكلام ولو استدلت صيغة من ... لم ... هذا الامتناع ما جاء من قبل المعاني بل من
الالفاظ واذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة واحدة **المسئلة الرابعة** ذاكر
احد المرادفين اظهر فان الجلي بالنسبة الى الخفي شرحا له وربما انعكس الامر بالنسبة الى قوم
فزعم كثير من المتكلمين ان المعنى للحد الا ذلك فعلى الواحد تبدل لفظ خفي بلفظ اوضح منها
منها المسائل ولا يبين الامر كما ذكره على الاطلاق بل الماهية المفردة اذا حا ولنا تعريفها بل الا
المطابقة لم يكن الا على الوجه الذي ذكروه **المسئلة الخامسة** في التأكيد واحكامه فيه
ابحاث التأكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر الثاني انه اما ان يكون مؤكدا
بنفسه او بغيره فالاول لقوله عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون
قريشا والثاني على ثلاثة اقسام فان لفظ التأكيد اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ
النفس والعين او المثنى وهو كلا وكلتا او الجمع وهو اجمعون اكتعون ابتعون ابصعون
والكل سواء الثالث وقد يكون داخلا على الجملة مثل ما عليها الصيغ اما وما يجري مجراها الرابع
في حسن استعماله والخلاف فيه مع الملحدين الطاعنين في القران والرابع اما ان يقع في جوازه
عقلا او في وقوعه اما الجواز فهو معلوم بالضرورة لان التأكيد يدل على شدة اهتمام القائل
بذلك الكلام اما الوقوع فاستقراء اللغات باسرها يدل عليه واعلم ان التأكيد وان كان
حسنا الا انه متى امكن حمل الكلام على فائدة زائدة وجب صرفه اليها الرابع في فوائد التأكيد
وساير ذكرها في باب العموم عند الاستدلال الواقفية بحسن التأكيد على الاشتراك

الباب الخامس في الاشتراك اللفظ

المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك

فقولنا موضوع لحقيقتين مختلفتين احترزنا به عن الاسماء المفردة وقولنا وضعا اولا احترزنا به عما يدل
على الشي بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطي فانه
يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد

المسئلة الاولى في بيان امكانه ووجوده وجود اللفظ المشترك اما ان يكون واجبا
او ممتنعا او جائزا وقال بكل واحد من هذه الاقسام قائلون اما الذين اوجبوه فقد احتجوا
بامرين الاول ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا وزع على غير المتناهي
لزم الاشتراك وانما قلنا ان الالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب
عن المتناهي متناهي وانما قلنا ان المعاني غير متناهية فلان الاعداد احد انواع الموجودات وهي
غير متناهية واما ان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي حصل الاشتراك فهو معلوم بالضرورة
الثاني ان الالفاظ العامة كالموجود والشي لا بد منها في اللغات ثم قد ثبت ان وجود كل شي
نفس ماهيته فيكون وجود كل شي مخالفا لوجود الاخر فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك
والجواب عن الاول بعد تسليم المقدمتين الباطلتين ان يقال الامور التي يقصدها
المسمون بالتسمية متناهية فانهم لا يشرعون في ان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية لها فان
ذلك مما لا يخطر ببالهم فكيف يقصدون تسميتها بل لا يقصدون الا الى تسمية امور متناهية
ويمكن ان يكون لكل واحد منها اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية ان دل
على معان متناهية لم تكن جميع الالفاظ المتناهية دالة على معان غير متناهية لان المتناهي
اذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهيا وان دل كل واحد منها او بعضها على
معان غير متناهية فالغرض مكابرة وعن الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ العامة ضرورية في
اللغات فان سلمنا ذلك لا نسلم ان الوجود غير مشترك في المعنى وان سلمناه ولكن لم لا يجوز اشتراك
الموجودات كلها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واما القائلون
بالامتناع فقد قالوا المخاطبة باللفظ المشترك لا تفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون
كذلك كان منشا للمفاسد على ما سيأتي تقريره في مسئلة ان الاصل عدم الاشتراك وما يكون
منشا للمفاسد وجب ان لا يكون والجواب لا نزاع انه لا يحصل الفهم التام
بسماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لان اسما الاجناس غير دالة على احوال
تلك المسميات لا نفيا ولا اثباتا والاسما المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يلزم
من ذلك جزم القول بانها غير مشروعة فكذا هاهنا واذا بطل هذان القولان فبقي بيان الامكان
اولا ثم الوقوع اما بيان الامكان من وجهين الاول ان المواضعة تابعة لاغراض المتكلم وقد يكون
للانسان غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشي على
الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هو فقال رجل
يهديني السبيل ولانه ربما لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشي على التعيين الا انه يكون واثقا بصحته

لصحة واحدهما اجمالا فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكون كاذبا ولا يكذب ولا يظهر جهله
بذلك فان اي شي يصح ظن ان عدوله كان لفائدة الثاني ان ما ذكره من افعال لو صح فانا
نقطع بان نصح الواضع لفظا لمعنيين على سبيل الاشتراك يمكنه تجويز ان يوضع المشترك
بين النقيضين ويجوز ان يضع قبيلة اسما لشي وقبيلة اخرى ذلك الاسم لشي اخر ثم يشيع الوضعان
ويخفى كونه موضوعا للمعنيين من جهة القبيلتين اما الوقوع فمن الناس من قال انه كما
نقل مشترك ... ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كالعين فانه وضع
اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لانه عزيز والصفا كعزة الجارحة والى الشمس
لانها في الصفا والضيا كمثل الجارحة والى الماء لوجود المعنيين فيه وعندنا ان كل ذلك
تكلف والغالب على الظن وقوع المشترك والذي يدل عليه انا اذا سمعنا القرء ولم نفهم احد
المعنيين بعينه بل يبقى الذهن مترددا فلو كان اللفظ متواطيا او حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر لما كان كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يقال كان حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر ثم خفي ذلك قلت لا ننتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرناه يفيد
الظن بكونه حقيقة فيهما الان وهو المقصود

المسئلة الثانية في اقسام اللفظ المشترك
المفهومان اما ان يكونا متباينين كالطهر والحيض المسميين بالقرء او لا يكونا متباينين بل يكون
بينهما تعلق وحينئذ فلا يخلو اما ان يكون احدهما جزءا من الاخر او لا يكون فالاول مثل ما اذا سمي
معنى عام باسم وسمي خاص تحته بذلك الاسم فوضع الاسم عليهما والحالة هذه يكون بالاشتراك
مثل الممكن اذا قيل لغير الممتنع ولغير الضروري فان غير الممتنع اعم من غير الضروري فاذا قيل الممكن
عليهما فهو بالاشتراك وايضا مقول على الخاص وحده فيقال بالاشتراك ايضا بالنظر الى ما فيه
من المفهومين المختلفين واما ان لم يكن احدهما جزءا من الاخر فلا بد وان يكون احدهما صفة للاخر
وهو كما اذا سمي شخص اسود اللون بالاسود فان قول الاسود عليه من حيث انه لقب
ومن حيث انه مشتق بالاشتراك ثم اذا نسبت ذلك الشخص الى القار فان اعتبرت لونه
كان الاسود مقولا عليه وعلى القار بالتواطي وان اعتبرت اسمه كان مقولا عليه وعلى
القار بالاشتراك دقيقة لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشي وثبوته
لان اللفظ لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا كان عبثا والمشترك بين النفي
والاثبات لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهذا معلوم لكل احد

المسئلة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك السبب الاكثري هو ان يضع كل
واحد من القبيلتين تلك اللفظة لمسمى اخر ثم يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك والاقلي
هو ان يضعه واضع واحد لمعنيين ليكون المتكلم متمكنا من التكلم بالمجمل وقد مر في الفصل
السالف ان التكلم بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم فاما السبب الذي
به نعرف كون اللفظ مشتركا فاولها الضروري وهو ان يسمع تصريح اهل اللغة
به واما النظري وذلك انا سنذكر الطرق الدالة على كون اللفظ حقيقة في مسماها

حكما

فاذا وجدت الى الطرق [illegible] المعتبة المعنيين [illegible]

من ذكرنه طرفين اخر احدهما ان يحقق [illegible] اسمهما [illegible]

عن طلب الفهم وطلب السي حال حصوله محال [illegible] ان اللفظ متردد

المعنيين [illegible] قالوا استعمال اللفظ في معنييه ظاهر [illegible] جميع معنييه وذلك يقتضي الاشتراك

واعلم انا سنبين في باب العموم ان [illegible] الاشتراك **المسلك الرابع**

في انه لا يجوز استعمال المشترك المفرد في معانيه على الجمع [illegible] والقاضي ابو بكر الى

جوازه ومنع [illegible] الجبائي والقاضي عبد الجبار [illegible] الى [illegible]

ابو هاشم وابو الحسن البصري والكرخي ثم اختلفوا فمنهم [illegible] الى [illegible]

ومنهم من منع [illegible] يرجع الى الوضع ومنهم المختار وقيل [illegible] في الدليل لا [illegible]

انه ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنيين على البدل انه يكون موضوعا لهما [illegible]

وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من افراده [illegible] ان يكون المجموع

مساويا لافراده في جميع الاحكام فلا يلزم من كون كل واحد من الشيئين مسمى باسم كون

مجموعهما مسمى [illegible] هذه المقدمة فالدليل على ما قلنا ان الواضع اذا وضع لفظا

لمفهومين على الانفراد فاما ان يكون قد وضع مع ذلك لمجموعهما او ما وضع له فان قلنا

انه ما وضع للمجموع فاستعماله لافادة المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له وانه غير جائز

وان قلنا وضعه للمجموع فلا يخلو اما ان يستعمله لافادة المجموع وحده او لافادته مع افادة الافراد

فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد مفهوماته لان الواضع ان كان وضعه

بازائهما على البدل واحدهما ذلك المجموع فاستعمال اللفظ وحده لا يكون استعمالا للفظ في

كل مفهوماته **فان قلت** انه مستعمل في افادة المجموع والافراد على الجمع وهو محال لان

افادة المجموع معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا بهما وافادة المفرد معناه ان يحصل الاكتفاء بكل

واحد منهما وذلك جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان اللفظ المشترك من حيث انه مشترك

لا يمكن استعماله في افادة مفهوماته على الجمع واحتج المجوزون بامرين احدهما ان الصلاة من

الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ثم الله تعالى اراد بهذا اللفظ كلا معنييه في قوله ان الله

وملائكته يصلون على النبي وثانيهما قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات

ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب فقد اراد بالسجود ها هنا

الخشوع لانه هو المتصور من الدواب واراد به ايضا وضع الجبهة على الارض لان تخصيص

كثير من الناس بالسجود دون من حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود

بمعنى الخشوع يدل على ان الذي خصوا به من السجود هو وضع الجبهة فقد صار الحساب

مرادين وثالثها قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء واراد به الحيض والطهر

لان المراه اذا كانت من اهل الاجتهاد فالله تعالى اراد منها الاعتداد بكل واحد منهما بدلا

عن الاخر بشرط ان يؤدي اجتهادها اليه او الى الاخر [illegible] وان يستعمل قول القايل

لغيره الويل لك دعاء وخبر فجعله مفيدا

بكلى الرس

11

[illegible] في الكلام [illegible] بيانا لما ذكره لو صح [illegible] على ان هذا لم

[illegible] والكلام [illegible] الله تعالى ولا يستعمل اللفظ في غير معنيه

وهو غير جائز او على هذا الفعل لم يكن استعماله لافادة المجموع استعمالا في افادة احد مفهوماته

[illegible] او افادة [illegible] **فرعان الاول** [illegible] استعمال

المفرد المشترك في جميع مفهوماته [illegible] في لفظ الجمع اما في جانب الاثبات فلقول

[illegible] بالاقراء [illegible] قوله [illegible] بالاقراء معناه اعتدي بقرء وقرء

[illegible] ولما لم يصح ان يفاد بلفظ القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك ايضا في الجمع الذي لا يفيده

[illegible] الافراد واما في جانب النفي فقد [illegible] ايضا وقيل احتمال [illegible] معناه من افادة

[illegible] جانب الاثبات لما قلنا ان الواضع ما وضع لها جمعا اما في جانب النفي فلم يعم

[illegible] على ان الواضع ما استعمله في افادتهما جمعا [illegible] ان عاب عنه ان النفي لا يفيد

[illegible] مقتضى الاثبات فاذا لم يعد في جانب الاثبات [illegible] الافراد واحد لم [illegible]

[illegible] المعنى الواحد فاما ان اريد حمله على ان المراد منه لا تعتدي بما هو مسمى بالاقراء فيحتمل

يكون لون الحيض والطهر مسمى بالقرء وضعا معنويا مشتركا بينهما فيكون اللفظ [illegible] جميع

معانيه فانه [illegible] الثاني انا لو جوزنا ان يعاد باللفظ المشترك جميع معانيه فانه [illegible]

[illegible] الشافعي رضي والقاضي ابو بكر انما قالا المشترك اذا تجرد عن القراين المخصصة

وجب حمله على جميع معانيه وفيه نظر لانه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان

كان موضوعا له ايضا فهو موضوع لكل واحد من الافراد فالقطع دائر بين كل واحد من

الفردين وبين المجموع فيكون الحكم بافادته للمجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحا

لاحد الجائزين على الاخر من غير مرجح وهو محال فان قلت حمله على المجموع احوط فيكون الحمل به

واجبا قلت القول بالاحتياط [illegible] **المسلك الخامس** في ان الاصل

عدم الاشتراك لا يعني به ان اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك

ويدل عليه وجوه احدها ان احتمال الاشتراك لو كان مساويا لاحتمال الانفراد لما حصل

التفاهم بين اربابه اللسان حالة التخاطب في اغلب الاحوال من غير استكشاف ولما علمنا

حصول ذلك علمنا ان الغالب حصول الانفراد وثانيها انه لو لم يكن الاشتراك خلاف الاصل لبقيت

الادلة السمعية معدة [illegible] النفي احتمال ان تكون تلك الالفاظ مشتركة بين ما ظهر

لنا وبين غيرها وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون المراد غير ما ظهر لنا وحينئذ لا يبقى التمسك

بالقران والاخبار مفيدا [illegible] للعلم وثالثها ان الاستقراء دل على ان الكلمات

في الاكثر مفردة لا مشتركة والكثرة تفيد ظن الرجحان **فان قلت** لا نسلم ان الكلمات

في الاكثر مفردة لان الكلمة اما حرف او اسم او فعل اما الحرف فكتب النحو شاهدة بانها مشتركة

واما الفعل [illegible] اما الماضي او المستقبل والامر اما الماضي والمستقبل فهي مشتركة لانها تارة

تستعمل في الخبر واخرى في الدعاء ولان صيغ المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال

واما قسمة الفعل بالقول [illegible] مشتهر واما الاسماء فانها اكثر [illegible]
كثيرا واحصيها بانها الافعال والحروف [illegible] الالفاظ
الاسماء والاشتراك نادر فيها [illegible] لانه لو كان الاشتراك اغلب لما حصل [illegible] المتكلم
الاكثر ولما [illegible] كذلك علمنا ان الغالب عدم الاشتراك [illegible] الاشتراك على [illegible]
الغالب وان السامع وذلك يقتضي ان لا يكون [illegible] انه يقتضي [illegible]
السامع ثم جهله الاول ان الغرض من الكلام حصول الفهم [illegible] الى المشترك التردد
الذهن بين مفهوماته الثاني ان سامع اللفظ المشترك ربما [illegible] الاستكشاف
اما لانه يهاب المتكلم او لانه يستنكف عن السؤال [illegible] فربما حمله [illegible]
فيقع في الجهل ثم ربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ولهذا قال اصحاب المنطق
السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك اما في حق العالم فلان [illegible]
اذا تلفظ باللفظة المشتركة احتاج في تفسيره الى ان يذكره باسمه المفرد فيقع التلفظ بالمشترك عبثا
المشترك عبثا ولانه ربما ظن ان السامع متنبه للقرينة الدالة على تعيين المراد مع ان السامع
لم ينتبه له فيحصل الضرر لكن قال الفقير اعط الفقير عينا على ظن انه يفهم ان مراده الماء
انه يعطيه الذهب فيصير السبب [illegible] فثبت بهذه الوجوه ان الاشتراك منشأ المفاسد
فهذه المفاسد ان لم تقتض امتناع الوضع فلا اقل من اقتضائها المرجوحية وجوابها
ان الانسان مضطر في تفاهمه الى استعمال المفردات ولا حاجة به الى المشترك فيكون
المفرد اغلب في الوجود وفي الظن بيان الحاجة الى المفردات ان الانسان لا يستقل
بتحصيل مهمات معيشته بدون الاستعانة بغيره والاستعانة بالغير لا تتم الا باطلاع الغير
على حاجته وقد عرفت ان ذلك لا يحصل الا بالالفاظ وذلك التعريف لا يحصل الا باللفظ
المفرد وانما قلنا ان الحاجة الى المشترك غير ضرورية لانهم ان احتاجوا الى التعريف الاجمالي
امكنهم ذكر تلك المفردات مع لفظ الترديد وحينئذ يحصل المطلوب من اللفظ المشترك
واذا ظهرت المقدمتان ثبت رجحان المفرد على المشترك في الوجود وفي الذهن وهو
المطلوب **المسئلة السادسة** فيما يعين مراد اللافظ باللفظ المشترك
اللافظ بالمشترك اما ان يوجد معه قرينة مخصصة او لا يوجد فان لم يوجد بقي مجملا
[illegible] من امتناع حمله على الكل فان وجدت القرينة فتلك القرينة اما ان تدل على حال الكل او حال
من مسميات اللفظ الغاء او اعتبارا او على حال البعض الغاء او اعتبارا واما على حال الكل من
حيث هو كل الغاء او اعتبارا فهو مندرج تحت حال البعض لان اللفظ اذا كان مفيدا للكل
وللكل من حيث هو كل كان الكل احد الامور المسماة به فيكون القرينة
الدالة عليه الغاء او اعتبارا دالة على حال البعض مما اندرج تحت اللفظة فالقسم الاول
ما يتعلق اعتبارا كل واحد من تلك المعاني فتلك المعاني اما ان تكون متنافية او لا يكون فان
كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الى ان يظهر المرجح وان لم تكن متنافية

[illegible] فيجب حمله على الكل [illegible] المانع من
حمل اللفظ المشترك على كل معانيه [illegible] فقد حصل ان المانع
من حمل اللفظ المشترك على معانيه [illegible] قاطع ولا يعتبر المعارضة بينهما [illegible] المعارضة
[illegible] حمل اللفظ على [illegible] امكن ان يكون
اللفظ [illegible] موضوع للجميع اذ ان المتكلم
[illegible] التعارض [illegible] ابطل التعارض [illegible] انه متى فات الدلالة
على كل واحد منها [illegible] وجب حمله عليها القسم الثاني وهو الذي يعين الغاء كل واحد من
المعاني [illegible] على مجازاته تلك الحقائق المعاني الملغاة ثم لا يخلو اما ان يكون تلك
الحقائق الملغاة [illegible] على الغاية كان البعض ارجح او ليس [illegible] فان كان الاول
مجازاتها اما ان تكون متساوية في القرب او لا تكون متساوية فان تساوت المجازات [illegible]
احدى الحقيقتين راجحة كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحا وان تفاوتت المجازات نظر
فان كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحا فلا كلام في رجحانه وان كان مجاز الحقيقة المرجوحة
راجحا وقع التعارض بين المجازين لان هذا المجاز وان كان راجحا الا ان حقيقته غير
راجحة فقد اختص كل واحد منهما بوجه رجحان فيصار الى الترجيح واما ان كانت
الحقائق متساوية فاما ان يكون احد المجازين اقرب الى حقيقته من المجاز الآخر الى
الحقيقة الاخرى او لا يكون فان كان الاول وجب العمل بالاقرب وان كان الثاني بقي اللفظ
مترددا بين مجازات تلك الحقائق لما ثبت من امتناع حمل اللفظ على مجموع معانيه سواء كانت
حقيقته او مجازيته **القسم الثالث** وهو الذي يدل على الغاء البعض فاللفظ
المشترك اما ان يكون مشتركا بين معنيين فقط او اكثر فان كان الاول تعين الاحتمال
لان اللفظ لما وجب حمله على معنى ولا معنى له الا هذين وقد تعذر حمله على ذلك تعين حمله
على هذا وان كان الثاني وهو اكثر المعاني اكثر من اثنين فبعد قيام الدلالة على الغاء واحد
منها بقي اللفظ مجملا في الباقي واما **القسم الرابع** وهو الذي يدل على اعتبار البعض فهذا
يزيل الاجمال سواء كانت اللفظة مشتركة بين معنيين او اكثر **المسئلة السابعة**
في انه يجوز حصول اللفظ المشترك في كلام الله تعالى وفي كلام رسوله والدليل على جوازه
وقوعه وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وفي قوله والليل اذا
عسعس فانه مشترك بين الاقبال والادبار واحتج المانع بان ذلك اللفظ لا يخلو اما ان
يكون المراد منه حصول الفهم بدون بيان المقصود او مع بيانه والاول تكليف ما لا يطاق
والثاني لا يخلو اما ان يكون البيان مذكورا معه او لا يكون فان كان الاول كان ذلك تطويلا
من غير فائدة وهو سفه وعبث وان كان الثاني امكن ان لا يصل البيان الى المكلف
فيعتقد غير الصواب فيحصل الجهل **الجواب** عنه غير وارد لمن هو هنا فانه تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد واما الجواب عنه على اصول المعتزلة فما في مسئلة تأخير البيان
عن وقت الحاجة

او لا يكون [illegible] عبث [illegible] والثاني [illegible] لا يخلو اما ان يكون [illegible] من حصول [illegible]

الباب [illegible] في الحقيقة و المجاز
[illegible] الاولى
وهو مرتب على مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل [illegible] المسئلة الاولى
في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز في اصل اللغة اما الحقيقة [illegible] [illegible] فعيلة من [illegible]
احدهما ان الحق في اللغة هو الثابت لانه لا يذكر في مقابلة [illegible] [illegible] [illegible]
وجب ان يكون الحق هو الثابت وما يثبت [illegible] ووزن الفعيلة [illegible] الاول
الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل [illegible] [illegible] المثبت على
التقدير الثاني الثابت ان التاء في الفعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية [illegible]
شاة اكيلة ونطيحة واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو [illegible] في قولهم جزت موضع كذا
من الجواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع وهو في التحقيق راجع الى الاول لان الذي لا يكون
واجبا ولا ممتنعا كان مترددا بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او من
العدم الى الوجود فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي شبيه بالمنتقل [illegible]
فلاجرم سمي مجازا المسئلة الثانية في حد الحقيقة والمجاز احسن ما قيل فيه
ما ذكره ابو الحسين وهو ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح
الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية والمجاز
ما افيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع
التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وهذا القيد الاخير لم يذكره ابو الحسين ولا بد منه
فانه لولا العلاقة لما كان مجازا بل وضعا جديدا وقوله معنى مصطلحا عليه احترازا عن
قول من يقول المجاز لا بد فيه من الوضع فاما ما لم [illegible] [illegible] عليه [illegible] واما قوله غير ما
اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة ففيه سؤال وذلك انه يقتضي خروج الاستعارة عن حد المجاز
بيانه انا اذا قلنا على وجه الاستعارة رايت اسدا فالتعظيم الحاصل من هذه الاستعارة
ليس لانا سميناه باسم الاسد الا ترى انا لو جعلنا الاسد علما له لم يحصل التعظيم التشبيه بل التعظيم
انما يحصل لانا قدرنا في ذلك الشخص صيرورته في نفسه اسدا لما وقعه في الشجاعة التي
هي خاصية الاسد الى الغاية القصوى فلما قدرنا انه صار اسدا في نفسه اطلقنا عليه
اسم الاسد وعلى هذا التقدير لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي وجوابه
انه يكفي في تحصيل التعظيم ان يقال انه حصل له من القوة مثل ما للاسد فيكون استعمال
لفظ الاسد فيه استعمالا للفظ في غير موضوعه الاصلي واعلم ان الناس ذكروا
في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها فاسدة احدها ما ذكره ابو عبد الله البصري اولا وهو
ان الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز هو الذي
لا ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او لنقصان او لنقل فالذي يكون للزيادة هو الذي ينتظم
عند اسقاط الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا اذا اسقطنا الكاف استقام المعنى
والذي يكون للنقصان هو الذي ينتظم الكلام عند الزيادة كقوله تعالى واسئل القرية ولو

[illegible] لو قلنا [illegible] اهل القرية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] لو اراد اسدا وهو معنى
الرجل الشجاع [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فلان المجاز بالزيادة والنقصان انما كان مجازا
انه [illegible] [illegible] [illegible] الاصلي الى موضع اخر في المعنى وفي الاعراب واذا كان كذلك لم يجز
جعلهما [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المعنى ولان قوله تعالى ليس كمثله شيء يفيد نفي مثله
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عن هذا المعنى الى نفي المثل
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] موضع يستوي [illegible] [illegible] وقيل نقل الى اهلها واما في الاعراب
[illegible] الزيادة والنقصان [illegible] [illegible] اعراب الثاني لم يكن ذلك مجازا فانك اذا قلت جاني زيد
[illegible] [illegible] [illegible] الاصل [illegible] [illegible] وجاني عمرو الا انه حذف احد اللفظين لدلالة الثاني
عليه وكل [illegible] لم يكن الحذف سببا لتغير الاعراب لم يحكم عليه بكونه مجازا وهذا في الكلام وجانب
[illegible] واما اذا اوجبا تغير الاعراب كانا مجازين وذلك انما يحصل عند نقل اللفظ من اعراب
الى اعراب اخر وثانيها [illegible] ما ذكره ابو عبد الله البصري ثانيا ان الحقيقة ما افيد بها
ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضعت له وهذا باطل ايضا اما قوله في الحقيقة انها
ما افيد بها ما وضعت له فباطل لانه يدخل فيه الحقيقة ما ليس منها لان لفظة الدابة اذا استعملت
في الدودة والنملة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الموضع العرفي
مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدا لمطلق الحقيقة وهو باطل واما قوله المجاز انه الذي
افيد به غير ما وضع له فهو باطل بالحقيقة العرفية والشرعية فان اللفظة افيد بها في الحالة
الحالية غير ما وضعت له في اصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا فقوله
ما افيد بها غير ما وضع له اما ان يكون المراد منه انه افيد به غير ما وضع له بدون القرينة
او مع القرينة والاول باطل فان المجاز لا يفيد البتة بدون القرينة والثاني ينتقض
بما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فان اللفظ قد افيد به غير ما وضع له مع انه ليس مجازا فيه
وايضا ينتقض بالاعلام المنقولة فان قلت العلم لا يفيد قلت جواب العلم لا يفيد في المسمى
صفة وليس يحق انه لا يفيد اصلا بل هو يفيد عين تلك الذات للتنبيه لا يفيد صفة في
الذات وثالثها ما ذكره ابن جني وهو ان الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على اصل وضعه في
اللغة والمجاز ما كان بضد ذلك وهذا ضعيف لان ما ذكره في حد الحقيقة يخرج عنه الحقيقة
الشرعية والعرفية وهما داخلان فيما جعله حد المجاز ايضا فقوله والمجاز ما كان بضد
ذلك معناه ان المجاز هو الذي ما اقرت في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة وهو باطل
والا لكان استعمال لفظ الارض في السماء مجازا ورابعها ما ذكره عبد القاهر رحمه الله
قال الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه
الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع
واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وهذا التعريف ايضا ليس بجيد لانه يقتضي
خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز وهو غير جائز

يفيد نفي مثل مثله

المسألة الثالثة في ان لفظي الحقيقة والمجاز [illegible] الى المفهومين المذكورين حقيقة او

مجاز الحق ان هاتين اللفظتين في هذين المفهومين مجازان بحسب [illegible] حقيقتان

بحسب العرف بيان الاول اما في الحقيقة فلانها اما انها ماخوذة من الحق [illegible]

في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول

المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال [illegible] في موضوعه الاصلي [illegible]

لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب [illegible] اما المجاز [illegible]

على المعنى المذكور على سبيل المجاز ايضا لوجهين الاول هو ان حقيقة [illegible] والعبور والتنقل [illegible]

انما يحصل في انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما في الالفاظ فلا [illegible] ان ذلك انما يكون على سبيل

التشبيه الثاني هو المجاز مفعل [illegible] بالمفعل حقيقة اما في المصدر او في الموضع اما الفاعل

فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المستعمل لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا المجاز ماخوذ من

التعدي اما اذا قلنا ماخوذ من الجواز كان حقيقة لان الجواز كما يحصل حصوله في الاجسام يمكن

حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا لذلك الجواز لانه موضع الجواز ان يستعمل في غير معناه

الاصلي فيكون حقيقة من هذين الوجهين الا انا قد ذكرنا ان الجواز انما سمي جوازا مجازا عن معنى العبور

والتعدي **القسم الاول في احكام الحقيقة المسألة الاولى** في اثبات

الحقيقة اللغوية والدليل عليه ان ههنا الفاظا وضعت لمعان ولا شك انها قد استعملت

فيما وضعت لها والمعني بالحقيقة الا ذلك واحتج الخصم عليه بان اللفظ ان استعمل في موضوعه

الاصلي فهو الحقيقة وان استعمل في غير موضوعه الاصلي كان مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ومتى

وجد الفرع وجد الاصل فالحقيقة موجودة لا محالة وهذا ضعيف لان المجاز لا يستدعي الا تجرد

كونه موضوعا قبل ذلك المعنى فيكفي فيه ان يعرف ان اللفظ في الوضع الاول لا يكون حقيقة ولا مجازا

فالمجاز غير موقوف على الحقيقة **المسألة الثانية** في الحقيقة العرفية اللفظة

العرفية هي التي انتقلت عن مسماها الى غيره بعرف الاستعمال ثم ذلك العرف قد يكون عاما

وقد يكون خاصا ولا شك في امكان القسمين انما النزاع في الوقوع فنقول اما القسم الاول فالحق

ان تصرفات اهل العرف منحصرة في امرين احدهما ان يشتهر المجاز بحيث يستنكر معه

استعمال الحقيقة ثم للتجاوز جهات كثيرة نفصلها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه

مقامه كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهي بالحقيقة مضافة الى الشرب ومنها تسميتهم الشيء باسم شبيهه

كتسميتهم حكاية كلام زيد بانه كلام زيد ومنها تسميتهم الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء

الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وتسميتهم المزادة بالراوية التي هي

اسم الجمل الذي يحملها وثانيهما تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها مشتقة

من الدبيب ثم انها اختصت ببعض البهائم والملك ماخوذ من الالوكة وهي الرسالة ثم اختص

ببعض الرسل والجن ماخوذ من الاجتنان ثم اختص ببعض من يستتر عن العيون والدن

القارورة والخابية موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ثم خصصا في بعض ما [illegible] الواقع

تقع على الدين الموصوف بالمذكور بحسب اهل العرف فانه يعلق على غير هذين الوجهين فلم يثبت

عنهم [illegible] على [illegible] من التعريف ان علامات الحقيقة

[illegible] في هذه الالفاظ [illegible] موجب كونها حقيقة فيه اما القسم الثاني وهو

العرف الخاص [illegible] كل طائفة من العلماء [illegible] الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والكسر

والقلب [illegible] والفرق [illegible] والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر

للنحاة [illegible] **المسألة الثالثة** في الحقيقة الشرعية هي اللفظة

التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة

او كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما

واتفقوا على امكانه واختلفوا في وقوعه فالقاضي ابو بكر منع منه مطلقا والمعتزلة اثبتوه

مطلقا وزعموا انها منقسمة الى اسماء اجريت على الافعال وهي الصلاة والصوم والزكاة وغيرها

والى اسماء اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وهذا الضرب يسمى بالاسماء الدينية فرقوا

بينها وبين ما اجري على الافعال وان كان الكل على السواء انه عرف شرعي والمختار ان اطلاق هذه

الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية لنا ان افادة هذه الالفاظ لهذه

المعاني لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم اما الملازمة

فلان هذه الالفاظ مذكورة في القرآن فلو لم تكن افادتها لهذه المعاني عربية لزم ان لا يكون

القرآن عربيا واما فساد اللازم فلقوله قرآنا عربيا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان

قومه فان قيل هذا التعليل فاسد الوضع لانه يقتضي ان تكون هذه الالفاظ مستعملة في غير

ما كان العرب يستعملونها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلاة لا يراد بها في الشرع

نفس الدعاء او المتابعة فقط فاذن ما يقتضيه هذا الدليل لا تقولون به وما تقولون به لا يقتضيه

هذا الدليل فكان فاسدا سلمنا انه ليس فاسد الوضع لكن الملازمة ممنوعة بيانه ان هذه الالفاظ

لهذه المعاني ان لم تكن عربية لكنها في الجملة الفاظ عربية فانهم كانوا يستعملونها في الجملة وان كانوا

ما عنوا بها هذه المعاني واذا كانت تلك الالفاظ عربية سلمنا انها استعملت في

غير معانيها العربية الا انها عربية لكن لم قلتم ان لا يكون القرآن عربيا بيانه ان هذه الالفاظ

قليلة فلا يلزم خروج القرآن بسببها عن كونه عربيا فان الثور الاسود لا يمتنع اطلاق الاسود

عليه لوجود شعرات بيض في جلده والقصيدة الفارسية تسمى فارسية وان وجدت فيها كلمات

عربية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز خروج كل القرآن عن كونه عربيا واما الايات فهي لا تدل

على ان القرآن بكليته عربي لان القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه لاربعة

اوجه احدها لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ آية حنث في يمينه ولولا ان الآية الواحدة مسماة

بالقرآن والا لما حنث الثاني ان الدليل يقتضي تسمية كل ما يقرأ قرآنا لانه ماخوذ من القراءة

او القرء وهو الجمع كما قالوا فيما عدا هذا الكتاب تمسكا بعرف الكتاب بمجموعه او باجزائه

الثالث انه يصح ان يقال هذا كل القرآن وهذا بعض القرآن ولو لم يكن القرآن الا اسما للكل

لكان الاول تكرارا والثاني نقضا

الرابع قوله تعالى في سورة يوسف انا انزلناه قرآنا عربيا [illegible] المراد [illegible] تلك السورة وقد ثبت
ان بعض القرآن قرآن واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن عربيا كونه بالكلية كذلك سلمنا
ان ما ذكرتموه من الدليل يقتضي كون القرآن بالكلية عربيا لكنه معارض بما يدل على انه
ليس بالكلية عربيا فان الحروف المذكورة في [illegible] ليست عربية والمشكاة من لغة
الحبشة والاستبرق والسجيل فارسيان معربان والقسطاس [illegible] الرقيم سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكنه معارض بادلة اخرى من جنس الاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو انه قد ثبت في الشرع معان لم يكن باسمه [illegible] وما لم يكن معقولا للعرب لا
ان يضعوا له اسما واذا لم يكن له شيء من الاسامي واحتيج الى تعريفها ولا بد من وضع الاسامي
لها كالولد الحادث والاداة الحادثة اما التفصيل فهو ان نبين في كل واحد من هذه الالفاظ
انها ما استعملت في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة عبارة عن التصديق
وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان فعل الواجبات
هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان انما قلنا ان
فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله وذلك دين القيمة يرجع الى الكل ما علم فثبت ان
الدين كما علم [illegible] وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما
قلنا ان الاسلام هو الايمان لوجهين احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا من مبتغاه
لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والثاني انه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين
في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لما
صح الاستثناء الثاني قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فقيل صلاتكم الثالث قوله تعالى
انما المؤمنون الذين آمنوا بالله الى قوله الى آخره الاية ثم انه تعالى امر الرسول في آخر هذه الاية ان
يستغفر لهم والفاسق لا يستغفر له الرسول حال كونه فاسقا بل يلعنه ويذمه فدل على انه غير
مؤمن الرابع ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق ليس
بمؤمن اما الاول فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة وكل من كان كذلك فقد اخزى
اما الاول فلقوله تعالى في صفتهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم اما الثاني فلقوله تعالى في حكايته
عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولم يكن لهم فدل على صدقهم فيه واما ثانيا
ان المؤمن لا يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الخامس
لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لوجب ان يصدق المكلف به في الوقت
الذي يكون مستغرقا [illegible] في باب الاستغراق [illegible] لكن ذلك لانه ليس الى [illegible]
بافعال الايمان ولم يخطر بباله انه مؤمن بل حال كونه نائما يوصف بانه مؤمن السادس
يلزم ان يوصف كل مصدق بامر من الامور سواء كان متصلا بالله تعالى او بالجبت
والطاغوت السابع من علم الله تعالى ثم سجد للشمس وجب ان يكون مؤمنا بالاجماع ليس

لتشركوا [illegible] الايمان قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك
والتصديق مع الشرك [illegible] الايمان عن التصديق اما الصلاة فهي في
اصل اللغة [illegible] الدعاء [illegible]
[illegible] لعظم الورك [illegible] الصلاة انما سميت صلاة
[illegible] فاذا ركعوا كان راس احدهم عند صلا
الآخر [illegible] في الشرع [illegible] من هذه المعاني الثلاثة لوجهين الاول انا اذا
اطلقناها لم يخطر ببالنا شيء من هذه الثلاثة ومن شان الحقيقة المبادرة الى الفهم
الثاني ان صلاة الامام والمنفرد صلاة ولم يوجد فيها المتابعة ولا كون راسه عند عظم
ورك غيره واذا انتفى الانسان من الدعاء الى غيره لا يقال انه فات صلاته وان صلاة الاخرس
صلاة لا دعاء فيها فدل ان هذه اللفظة غير مستعملة في معانيها اللغوية واما الزكاة فانها
في اللغة للنماء والزيادة وفي الشرع لنقص المال على وجه مخصوص واما الصوم فانه في اللغة لمطلق
الامساك والجواب قوله الدليل قائم على ان الوضع لانه يقتضي كون هذه الالفاظ
موضوعة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيه قلنا هذا الدليل يقتضي كون هذه
الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيه على سبيل الحقيقة فقط او
سواء كانت حقيقة او مجازا [illegible] ان العرب كما كانوا يتكلمون بالحقيقة فقد كانوا
يتكلمون بالمجاز ومن المجازات المشهورة تسميتهم الشيء باسم جزئه [illegible] اسود
والدعاء [illegible] اجزاء هذا المجموع المسمى بالصلاة بل هو اكبر المقصود لقوله تعالى اقم الصلاة
لذكري ولان المقصود التضرع والخضوع ولا جرم لم يكن اطلاق لفظ الصلاة عليه
خارجا عن اللغة فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع
والا فهو مردود بالدليل المذكور فان قلت شرط المجاز اللغوي تنصيص اهل اللغة على تجويزه
وها هنا لم يوجد ذلك لان هذه المعاني ما كانت معقولة لهم فكيف يمكن ان يقال انهم جوزوا
نقل لفظ الصلاة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط حسن
استعمال المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا الا انهم صرحوا بان اطلاق اسم الجزء على الكل
على سبيل المجاز جائز وقد حصلت هذه الصورة فيه قوله افادة هذه اللفظة لهذا المعنى ان لم تكن
عربية لم يجز ان يقال هذه اللفظة عربية قلنا ان كون اللفظة عربية ليس حكما حاصلا لذات
اللفظة من حيث هي هي بل من حيث هي دالة على المعنى المخصوص فلو لم تكن دلالتها على
معناها عربية لم تكن اللفظة عربية قوله اشتمال القرآن على الفاظ قليلة لا يخرجه عن كونه
عربيا قلنا لا نسلم فانه لما وجد فيه ما لا يكون عربيا وان كان قليلا لم يكن المجموع عربيا واما الثور
الاسود الذي يوجد فيه شعرة واحدة بيضاء والقصيدة الفارسية التي يوجد فيها
الفاظ عربية فلا نسلم جواز اطلاق الاسود والفارسي على مجموعها على سبيل الحقيقة والدليل
عليه جواز الاستثناء ولولا انه مجموعه لا يسمى بهذا الاسم حقيقة والا لما جاز الاستثناء قوله

القرآن اسم لمجموع الكتاب اولاً ولبعضه ثانياً [...] للمجموع لكن اجماع الامة على ان الله تعالى
ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان لفظ القرآن حقيقة في [...] مستعملا في القرآن [...]
ذكره من الوجوه الاربعة معارض بما قال في ذلك [...] وسورة اي من القرآن [...]
وحل في القرآن الفاظ غير عربية فلها الاسامي اما الحروف المذكورة في اوائل السور [...]
السور واما المشكاة والقسطاس والاستبرق فلا مانع من كونها عربية [...]
في سائر اللغات فان توافق اللغات غير ممتنع [...] انها للسبب [...]
فيما وراه بحثه قوله المسميات حدثت فلا بد من حدوث اسمائها [...] المجاز [...]
بحسب الالفاظ المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلاة والصوم [...]
لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت بسبب الشرع ببعض [...]
وامساك معين والتخصيص لاسم الا بادخال قيود زائدة على الاصل [...] الاسم
المطلق على المقيد اطلاق الاسم الكل على الجزء اما اركانها فانها من المجاز الذي يطلق فيه اسم المسبب
على السبب **والجواب** عن المعارضة الاولى ان نقول الواجبات [...] الذين اما قوله
تعالى وذلك هو الدين القيمة فنقول لا يمكن رجوعه الى ما تقدم لوجهين احدهما ان ذلك لفظ
الوحدان فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة والثاني انه من الالفاظ الذكران فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلاة
واذا كان كذلك فلا بد من اضمار شيء وهو ان نقول وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك
فليسوا بان يضمروا ذلك اولى منا بان نضمر شيئا اخر وهو ان نقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك
التدين دين القيمة ويكون قوله تعالى مخلصين له دالا على الاخلاص فاذا تعارض الاحتمالان فعليهم
الترجيح وهو معنا لان اضمارهم [يؤدي] الى تغيير اللغة واضمارنا لا يؤدي الى [...] التغيير **والجواب**
عن الثاني انا لا نسلم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس
بل المراد به موضوعه اللغوي وهو التصديق بوجوب تلك الصلاة وعن الثالث لا نسلم ان كلمة
انما للحصر سلمنا لكنه معارض بآيات منها ما يدل على ان محل الايمان هو القلب وذلك يدل
على مغايرة الايمان لعمل الجوارح قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان
ومن يشرح صدره للاسلام وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ومنها
الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة امور مضافة الى الايمان قال الله تعالى الذين آمنوا وعملوا
الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومنها
الآيات الدالة على مجامعة الايمان مع المعاصي قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهذا هو الجواب عن سائر الآيات التي تمسكوا بها وعن
الخامس ان ما ذكروه لازم عليهم لانه قد يسمى مؤمنا حال كونه غير مباشر لاعمال الجوارح والجواب
عن السادس انا نعرف ان الايمان في الشرع ليس مطلق التصديق بل التصديق بامر خاص
وهو تصديق محمد في كل امر ديني علم بالضرورة مجيئه به وهو الجواب عن السابع والثامن فاما الذي
احتجوا به من ان الصلاة والصوم غير مستعملين في موضوعهما اللغويين فمسلم ولكنهما مجازان
في معنى مجازات بالنسبة الى تلك الموضوعات
الا تسليم وهم ما اقاموا الدلالة على فساده

فروع على القول بالنقل الفرع الاول [...] الاصوليون [...] عليه امور احدها ان النقل
[...] لا يتم الا بثبوت الوضع الاول ونسخه ثم ثبوت الوضع الاخر اما الوضع
اللغوي فيكفي فيه [...] وما يتوقف على ثلثة اشياء مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف
الا على امر واحد وثانيها ان ثبوت الحكم في الحال يفيد ظن البقاء على ما [...] الدليل
وبابه الاستصحاب وذلك يدل على ان البقاء على الوضع الاول ارجح وثالثها انه لو
كان احتمال [...] الوضع الاصلي [...] احتمال التغيير لما [...] التخاطب
الا اذا [...] على وضعها الاول واذا لم يكن كذلك بطل ما قلناه والفرع الثاني
[...] في [...] الالفاظ [...] في الاسماء الشرعية واختلفوا في وقوع الاسماء المشتركة
[...] ان لفظ الصلاة مستعمل في معان شرعية لا يجمعها جامع لان الصلاة [...]
ما [...] فيه كصلاة الاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلاة الجنازة وما لا قيام فيه كصلاة
القاعد والصلاة بالايماء على مذهب الشافعي ليس فيها شيء من ذلك فليس بين هذه الاشياء قدر
مشترك يجعل مسمى الصلاة اما المرادف فالظاهر انه لم يوجد لانه ثبت انه خلاف الاصل فيقدر بقدر
الحاجة الفرع الثالث كما وجد الاسم الشرعي فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي الاقرب انه
لم يوجد اما الحرف فللاستقراء واما الفعل فلان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر لشيء غير معين في
زمان معين فان كان المصدر لغويا استحال كون الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب كون الفعل
شرعيا تبعا لكون المصدر شرعيا فيكون كون الفعل شرعيا انما حصل بالعرض لا بالذات
الفرع الرابع في ان صيغ العقود والفسوخ اخبارات ام انشاءات لا شك ان قوله بعت [...] واشتريت
صيغ الاخبار في اللغة وقد تستعمل ايضا في الشرع للاخبار انما النزاع في انها حيث تستعمل
لاستحداث الاحكام كانت اخبارات ام انشاءات والثاني هو الاقرب لوجوه الاول ان قوله
انت طالق لو كان اخبارا لكان اما ان يكون اخبارا عن الماضي او الحال فلانه لو كان كذلك
لامتنع تعليقه على الشرط لان التعليق عبارة عن توقف دخوله في الوجود على دخول غيره [في]
الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود والماضي
تعليقه على الشرط بطل كونه اخبارا عن الماضي او الحال واما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن المستقبل
لان قوله انت طالق في دلالته على الاخبار عن صيرورتها موصوفة بالطلاق في المستقبل ليس اقوى
من تصريحه بذلك وهو قوله ستصيرين طالقا في المستقبل لكنه لو صرح بذلك فانه لا يقع الطلاق فما
هو اضعف منه وهو قوله انت طالق اولى ان لا يقتضي وقوع الطلاق الثاني ان هذه الصيغ
لو كانت اخبارا لكانت اما ان يكون كذبا او صدقا فان كانت كذبا فلا عبرة بها وان كانت
صدقا فوقوع الطلاق اما ان يكون متوقفا على حصول هذه الصيغ او لا يكون فان كان
متوقفا عليه وهو محال لان كون الخبر صدقا يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه ههنا
وجود الطلاق والاخبار عن الطلاق يتوقف كونها صدقا على وجود الطلاق فلو توقف
حصول الطلاق على هذا الخبر لزم الدور وهو محال وان لم يكن متوقفا عليه فهذا الخبر لا بد [...]

سبب فيتعذر حصول ذلك السبب فيقع الطلاق ان لم يوجد هذا الحكم ويتعذر علامته
لا يوجد وان وجب ايقاع الاحكار وذلك باطل بالاجماع فان قيل لم لا يجوز ان يكون تاثير ذلك
المؤثر موقوفا على هذه اللفظة وقبل هذه اللفظة اذا كانت شرطا لتاثير المؤثر في الطلقة
وجب تقدمها على الطلقة لكنا بينا انا متى جعلنا هذا شرطا صدقنا ان تقديم الطلقة عليها
يعود الدور الثالث قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن امر بالتطليق فيجب ان يكون قادرا على التطليق
فيجب ان يكون قادرا على التطليق ومقدوره ليس الا قوله طلقت فدل ذلك على ان الطلاق
الرابع لو اضاف الطلاق الى الرجعية وقع وان كان انشاء لما وقع فثبت انه انشاء لا
اخبار **القسم الثاني في المجاز المسألة الاولى** في اقسام المجاز المجاز اما
ان يقع في مفردات الالفاظ فقط او في مركباتها فقط او فيهما معا اما الذي يقع في مفردات الالفاظ
فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد واما الذي يقع في التركيب فقط فهو ان يستعمل
كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود
كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من الالفاظ المفردة التي
في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي لكن اسناد اشاب الى كر الغداة غير مطابق
لما عليه الحقيقة فان الشيب يحصل بفعل الله تعالى لا بكر الغداة واما الذي يقع في المفردات
والتركيب معا فكقولهم احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاحياء والاكتحال في غير موضوعه
الاصلي لفظ الاحياء في موضوعه الاصلي ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منتسب
اليه وقد حكى والاعتبار من الاقسام الثلثة شي كثير والاصوليون لم ينبهوا للفرق بين هذه
الاقسام واما الحصر فالشيخ عبد القاهر النحوي **المسألة الثانية** في اثبات المجاز
المفرد الدليل عليه انهم يستعملون الاسد في الشجاع والبليد في الحمار مع اعترافهم بان لفظي الاسد
والحمار غير موضوع في اول الامر لهذين المعنيين بل انما اطلقا عليهما لما بينهما وبين هذين
الامرين من المشابهة ولا معنى للمجاز الا ذلك واحتج المانعون منه بان اللفظ لو افاد المعنى
على سبيل المجاز فاما ان يفيد مع القرينة او بدون القرينة والاول باطل لانه مع القرينة
المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون مع تلك القرينة حقيقة فيه لا مجازا وبدون تلك القرينة
غير مفيد له اصلا فلا يكون لا حقيقة ولا مجازا فظهر على هذا التقدير انه لا يكون اللفظ مجازا
لا حال القرينة ولا حال عدم القرينة والثاني ايضا باطل لان اللفظ لو افاد معناه المجازي
بدون القرينة لكان حقيقة فيه لانه لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من دون القرينة
والجواب ان هذا نزاع في العبارة ولنا ان نقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع
القرينة هو المجاز ولا نقول اللفظ مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة ليست دلالة
وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المسمى **المسألة الثالثة**
في اقسام هذا المجاز والذي حصرناه منها اثنا عشر وجها احدها اطلاق اسم السبب على
المسبب والاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال تسمية الشيء باسم قابله

كقولهم سال الوادي ومثال التسمية باسم الصورة تسميتهم اليد بالقدرة ومثال التسمية
باسم الفاعل حقيقة او ظنا تسمية المطر بالسماء ومثال التسمية باسم الغاية تسمية
العنب بالخمر والعقد بالنكاح وثانيها اطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض
المهلك والمدلة القطعية بالموت ويحتمل ان يكون وجه المجاز ههنا ما بين الامرين
من المشابهة فههنا بحثان الاول ان العلة الغائية حال كونها ذهنية علة العلل وحال
كونها خارجية معلول العلل فلما حصلت لها علاقتا العلية والمعلولية من كل واحد منهما
علم حسن التجوز الثاني ان اطلاق اسم السبب على المسبب احسن من العكس لان السبب المعين
يقتضي المسبب المعين لذاته واما المسبب المعين فانه لا يقتضي لذاته السبب المعين
على ما بينا الفرق في الكتب العقلية فاذا كان كذلك كان اطلاق اسم السبب على المسبب
اولى من العكس الثاني ان العلة الغائية لما اجتمع فيها الوجهان السببية والمسببية كان
استعمال اللفظ المجازي فيها اولى من سائر المواضع لاحتمال الوجهين وثالثها تسمية الشيء
باسم ما يشابهه كتسمية الشجاع بالاسد والبليد بالحمار وهذا القسم على الخصوص يسمى
المسمى بالمستعار ورابعها تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن ان يجعل ذلك من باب
المجاز للمشابهة لان جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة بالنسبة الى من يصل اليه ذلك
الجزاء وخامسها تسمية الجزء باسم الكل كاطلاق اللفظ العام مع ان المراد منه الخصوص و
سادسها تسمية الكل باسم الجزء كقولهم للزنجي انه اسود والاول اولى لان الجزء لازم الكل
اما الكل فليس بلازم الجزء وسابعها تسمية امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في
الدن انها مسكرة وثامنها اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه كقولهم للانسان بعد
فراغه من الضرب انه ضارب وتاسعها المجاورة كنقل اسم الراوية من اسم الجمل الى ما يحمل
من ظرف الماء وكتسمية الشراب باسم الكاس ويمكن جعله من باب المجاز بسبب القابل و
عاشرها المجاز بسبب ان اهل العرف تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة
اذا استعملت في الحمار فان تلك الدابة اما ان يكون مجازا من حيث صار مستعملا في الفرس
وحده او من حيث منع من استعماله في غيره والاول من باب اطلاق العام على الخاص فلا يكون
قسما اخر والثاني باطل لان المجازية كيفية عارضة للفظ من جهة دلالتها على المعنى لا من
جهة عدم دلالتها على غيره بل لفظ الدابة اذا استعمل في الحمار والكلب كان ذلك مجازا
بالنسبة الى الوضع العرفي لانه يكون مستعملا في غير موضوعه العرفي ومن موضوعه
ويكون ذلك حقيقة بالنسبة الى الوضع الاول الا ان المجاز من باب المشابهة فلا يكون
في الحقيقة قسما اخر وحادي عشرها بسبب الزيادة والنقصان وقد ذكرنا مثالهما
وسنذكر تنبيه الخلاف فيهما وثاني عشرها تسمية المتعلق باسم المتعلق كتسمية المعلوم علما
والمقدور قدرة **المسألة الرابعة** في ان المجاز لا يدخل حروفا ولا الا في اسماء الاجناس

اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لان مفاده غير مستقل [illegible]
الى شيء اخر لتحصيل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة [illegible] والا فهو مجاز في
التركيب لا في المفرد واما الفعل فهو لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين [illegible] معين
فيكون الفعل مركبا من المصدر وغيره فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل
الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء [illegible] الاسم فهو اما علم او مشتق او اسم جنس اما العلم
فلا يكون مجازا لان شرط المجاز ان يكون النقل لاجل علاقة بين الاصل [illegible] غير موجود
في الاعلام واما المشتق فما لم يتطرق المجاز الى المشتق منه استحال تطرقه الى المشتق [illegible] لا معنى له
الا انه ما حصل له المشتق منه فاذن المجاز لا يتطرق في الحقيقة الا الى اسماء الاجناس
المسئلة الخامسة في ان استعارة اللفظ في معناه المجازي هل يتوقف على السمع
الدليل عليه ان لفظ الاسد لا نستعمله للرجل الشجاع الا لاجل الشجاعة لكن الرجل الشجاع
كما يشبهه في شجاعته فقد يشبهه في صفات اخر كالبخر وغيره فلو كانت المشابهة
كافية في ذلك لجاز استعارة الاسد للابخر ولما لم يجز ذلك صح قولنا ولانهم قد يطلقون النخلة
على الرجل الطويل ولا يطلقونها على غير الانسان وذلك يدل على اعتبار السماع في المجاز
احتج المخالف بوجهين الاول انهم اتفقوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما
يحتاج في استخراجها الى تدقيق النظر وما كان نقليا لا يكون كذلك الثاني انك اذا قلت
رايت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض من التعظيم انما يحصل باعارة معنى الاسد فانك لو
اعطيته الاسم بدون المعنى لم يحصل التعظيم واذا كانت اعارة اللفظ تابعة للمعنى واعارة
المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة وجب ان لا يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع
والجواب عن الاول ان المستخرج بالفكر جهات حسن المجاز وعن الثاني ان هذه الاعارة
ليست امرا حقيقيا بل امرا تقديريا فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون
البعض **المسئلة السادسة** في ان المجاز المركب عقلي ومثاله من القرآن واخرجت
الارض اثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مستند الى نفس الارض [?] الى
الارض بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر منقول عن متعلقه الى غيره فيكون الحكم عقليا
لا لفظيا لغويا ولا يكون هذا المجاز الا عقليا فان قلت لم لا يجوز ان يقال ان صيغة اخرج
واخرج وضعت في اصل اللغة لاجل صدور الخروج والنبات من القادر فاذا استعملت في صدورها
من الارض فقد استعملت الصيغة في غير موضوعها فيكون هذا المجاز لغويا قلت ان امثلة
الافعال لا تدل بالنص على خصوصية المؤثر والدليل عليه وجوه احدها انه لو كان [illegible] لكان
المفهوم من لفظه اخرج ان القادر صدر عنه هذا الاثر فيكون مجرد قولنا اخرج خبرا تاما
محتملا لان يتطرق اليه وحده التصديق والتكذيب ومعلوم انه ليس كذلك وثانيها
انه يصح ان يقال اخرجه القادر ولو كان القادر جزءا من مفهوم اخرج لكان التصريح بذكر
القادر تكرارا وثالثها انها دالة على صدور الفعل فاما عن القادر المعين فلا والا

والا لم يحصل الاشتراك اللفظي بحسب كل واحد من القادرين اذا ثبت هذا فمقول [?] اذا اضيف
ذلك الفعل الى غير ذلك القادر الذي هو صادر عنه لم يكن النقص وانما في مفهومات الالفاظ
بل في اسناد معانيها الى غير ما هي مستندة اليه فان قيل فما الفرق بين هذا المجاز وبين
الكذب قلنا الفرق هو القرينة وهي قد تكون حالية وقد تكون مقالية اما الحالية فهي
ما اذا علم او ظن [illegible] بالكذب [illegible] ان المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز ومنها ان
يعرف بالكلام [illegible] فانه بالمتكلم داله على ان المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز ومنها
ان يعلم بسبب خصوص الواقعة انه لم يكن للمتكلم داع الى ذكر الحقيقة فيعلم ان المراد هو المجاز
اما القرينة المقالية فهي ان يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على ان المراد من الكلام
الاول غير ما اشعر به ظاهره **المسئلة السابعة** في جواز دخول المجاز في خطاب
الله تعالى وفي خطاب رسول صلى الله عليه وسلم الاكثرون جوزوه خلافا لابي بكر بن داود
الاصفهاني لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واحتج بان الدليل انه لا يجوز
ان يكون المراد منها ظواهرها فوجب صرفها الى غير ظواهرها وهو المجاز احتج المخالف بامور
احدها لو خاطب الله تعالى بالمجاز لجاز وصفه بانه متجوز ومستعير وثانيها ان المجاز لا ينبئ
بنفسه عن معناه فوروده في القرآن يوهم ويلبس على الناس وثالثها ان العدول عن الحقيقة الى المجاز
يقتضي العجز عن الحقيقة وهو على الله تعالى محال ورابعها ان كلام الله تعالى حق وكل حق فله حقيقة
وكل ما كان له حقيقة فانه لا يكون مجازا **والجواب** عن الاول ان اسماء الله تعالى
توقيفية وبتقدير كونها اصطلاحية لكن لفظ المتجوز يوهم كونه تعالى فاعلا لما لا ينبغي فعله وهو
في حق الله تعالى محال وعن الثاني ان لا التباس مع القرينة الدالة على المراد وعن الثالث ان العدول
عن الحقيقة الى المجاز لاغراض سنذكرها ان شاء الله تعالى وعن الرابع ان كلام الله تعالى كله حقيقة
بمعنى انه صدق لا بمعنى كون الفاظه باسرها مستعملة في موضوعاتها الاصلية
المسئلة الثامنة في الداعي الى التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة الى المجاز اما لاجل
اللفظ او المعنى او لهما اما الذي لاجل اللفظ فاما ان يكون لاجل جوهر اللفظ او لاجل احوال
عارضة للفظ اما الاول فهو ان يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان
اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه واللفظ المجازي يكون عذبا فيعدل
عن الحقيقة الى هذا المجاز واما الثاني فهو ان يكون لاجل احوال عارضة للفظ وهو ان يكون اللفظ
المجازي صالحا للشعر او السجع وسائر اصناف البديع واللفظ الحقيقي لا يصلح لذلك
واما الذي يكون لاجل المعنى فقد يعدل الى المجاز للتعظيم والتحقير ولزيادة البيان
وللطف الكلام اما التعظيم كما يقال سلام على المجلس العالي فانه ترك الحقيقة هاهنا لاجل
الاجلال واما التحقير فكما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن
من الارض واما زيادة البيان فقد يكون لتقوية حال المذكور وقد يكون لتقوية الذكر
اما الاول فكقولك رايت اسدا فانه لو قال رايت انسانا يشبه الاسد في
الشجاعة لم يكن المبالغة

إذا قال [illegible] وتحصيل هذه الفروق مذكور في كتابي الإعجاز أما الثاني وهو المجاز الذي يذكر
للتوكيد وأما لتلطيف الكلام فهو أن يحصل النفس إذا وقفت على تمام المقصود
لم يبق لها شوق إليه أصلا لأن تحصيل الحاصل محال وإن لم تقف على شيء منه أصلا لم يحصل لها
شوق فإذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض فإن القدر المعلوم يشوقها إلى تحصيل العلم بما ليس
بمعلوم فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي علمته لذة وبسبب حرمانها عن الباقي ألم فيحصل
لها كاللذة والألم واللذة إذا حصلت عقيب الألم كانت أقوى [illegible] إذا
عرفت هذا فنقول إذا عبر عنها بلوازمها الخارجية عرف لا على سبيل الكمال فيحصل الحالة
المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية فلأجل هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية
ألذ من التعبير عنها بالألفاظ الحقيقية **المسألة التاسعة** في أن المجاز غير
غالب على اللغات قال أبو الفتح بن جني أكثر اللغة مجاز أما في الأفعال فنحو قولك قام زيد وقعد عمرو
فإن الفعل يفيد المصدر فقولك قام زيد معناه كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل
والجنس يتناول جميع الأفراد ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام لأنه لا يجتمع لإنسان واحد في
وقت واحد ولا في مائة سنة القيام كله الداخل تحت الوهم أقول هذا ركيك لأنه ظن أن المصدر لفظ دال
على جميع أشخاص تلك الماهية وهو باطل بل المصدر لفظ دال على الماهية أعني القدر المشترك
بين الواحد والكل والماهية من حيث هي هي لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة وإذا كان كذلك كان
الفعل المشتق منها لا دلالة له على الكثرة ولا على الوحدة قال وكذلك ضربت عمرا
مجاز من جهة أخرى لأنك إنما ضربت بعضه لا جميعه ولهذا فإنك إذا احتطت قلت
ضربت رأسه وهذا أيضا قد يكون مجازا وعندما ضربت جانبا من جوانب رأسه فقط
اعترض أبو محمد بن متوية المتكلم عليه فقال المتألم بالضرب كله لا بعضه أقول هذا الاعتراض ساقط
لأن ابن جني ما ادعى المجاز في لفظ المتألم بل في لفظ الضرب والضرب عبارة عن إمساس جسم بجسم
بعنف والإمساس حكم يرجع إلى الأجزاء لا إلى الجملة بالاتفاق فكان المضروب بالحقيقة هو
الجزء الممسوس فقط فسقط هذا الاعتراض أقول ها هنا وجوه أخر من المجاز أشنع
فإني إذا قلت ضربت زيدا فزيد ليس عبارة عن جملة البنية المشاهدة لأنا نعلم أن زيدا
هو الذي كان موجودا وقت ولادته ونعلم أن أجزاءه وقت ولادته أقل مما كانت وقت كبره
ولا شك أن زيدا هو تلك الأجزاء الباقية من أول حدوثه إلى آخر بقائه وتلك الأجزاء قليلة
فإذن المسمى بزيد هو تلك الأجزاء فإذا قلنا ضربت زيدا فلعل الإمساس ما وقع على
تلك الأجزاء فيكون الكلام مجازا من هذا الوجه وأيضا إذا رأيت زيدا كان الكلام
أيضا مجازا لأن المرئي منه لونه وسطحه وليس زيد عبارة عن هذا اللون وعن الأجزاء الكامنة
منه وسائر الأعراض القائمة به مع أن شيئا منها غير مرئي فكان الكلام مجازا من هذا الوجه ثم ها هنا
دقيقة وهي أن المجازات من باب المجاز العقلي لا اللغوي إذا قلت رأيت زيدا وضربت عمرا فصيغتا
رأيت وضربت مستعملتان في موضوعيهما الأصليين فلا يكون مجازا وأما لفظة زيد فهو

من الأعلام فلا يكون مجازا فعلم هو الآن المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا عقليا **المسألة
العاشرة** في أن المجاز على خلاف الأصل الذي يدل على غلبته وجوه أحدها أن اللفظ
إذا دار بين أن يحمل على حقيقته أو على مجازه أو عليهما أو لا على واحد منهما والثلاثة الأخيرة
باطلة فتعين الأول إنما قلنا إنه لا يجوز حمله على مجازه لأن شرط الحمل على المجاز حصول القرينة فإن
الواضع لو أمر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على ذلك المعنى كان حقيقة فيه إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك وأما
أنه لا يجوز حمله عليهما معا فلأن الواضع لو قال احملوه وحده عليهما معا كان اللفظ حقيقة
في ذلك المجموع ولو قال احملوه إما على هذا أو على ذاك كان مشتركا بينهما وأما أنه لا يجوز أن لا يحمل على واحد
منهما البتة فلأنه على هذا التقدير يكون اللفظ عند تجرده من المهملات لا من المستعملات وإذا
بطلت هذه الثلاثة تعين القسم الأول وهو المطلوب وثانيها أن المجاز لا يتحقق إلا عند نقل اللفظ
من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي أمورا ثلاثة وضعه للأصل ثم نقله إلى الفرع
ثم العقل وأما الحقيقة فإنه يكفي فيها أمر واحد وهو وضعه للأصلي ومعلوم أن الذي يتوقف
على شيء واحد أغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء مع شيئين آخرين معه وثالثها أن الواضع
الأول للمعنى إنما يضعه للتكلم به في الدلالة عليه ولا يستعمل فيه مجازه قال إذا سمعتموني أكلم بهذا
الكلام فاعلموا أني أعني هذا المعنى وإذا تكلم به متكلم بلغتي فليعن به هذا فمن تكلم بلغته يجب أن يعني
به ذلك المعنى ولهذا ينسب إلى الإبهام إن عنى به ذلك المعنى دون ما هو مجاز فيه ولو قال لنا مثل
ذلك في المجاز لكانت حقيقة ولم يكن مجازا ورابعها إجماع الكل على أن الأصل في الكلام الحقيقة
روي عن ابن عباس أنه قال ما كنت أعرف معنى الفاطر حتى اختصم إلي أعرابيان في بئر فقال أحدهما فطرتها
أي ابتدعتها وقال الأصمعي ما كنت أعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول
اسقني دهاقا أي ملآنا فها هنا استدلوا بالاستعمال على الحقيقة فلولا أنهم عرفوا أن الأصل
في الكلام الحقيقة وإلا لما كان لهم ذلك وخامسها أنه لو لم يكن الأصل في الكلام الحقيقة لكان الأصل إما أن
يكون هو المجاز وهو باطل بالإجماع من الأمة أو لا يكون واحد منهما أصلا فيجب أن يتردد كل كلام الشرع
بين الأمرين فيصير الكل مجملا وأنه باطل بالإجماع وبتقدير أن يصير كل ما يتكلم به في العرف مجملا لتردد
الألفاظ بين حقائقها ومجازاتها ولو كان الكل مجملا لما فهمنا المراد من الألفاظ إلا بعد استفسار
وطلب تعيين المراد **فرع** إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح فأيهما أولى
يعني عند أبي حنيفة الحقيقة المرجوحة أولى وعند أبي يوسف المجاز الراجح أولى ومن الناس من
قال يحصل التعارض لأن كل واحد منهما راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر
فيحصل التعادل **القسم الثالث في المباحث المشتركة**
بين الحقيقة والمجاز **المسألة الأولى** في أن دلالة اللفظ بالنسبة إلى المعنى قد تخلو
عن كونها حقيقة ومجازا أما في الأعلام فظاهر وأما في غيرها فالوضع الأول ليس بحقيقة ولا مجاز
لأن الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي فالحقيقة لا تكون حقيقة إلا إذا كانت مسبوقة
بالوضع الأول والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه الأصلي فيكون هو أيضا مسبوقا بالوضع

بالوضع الاول فيجب ان من شرط كون اللفظ حقيقة ومجازا حصول الوضع الاول وجب ان لا يكون
حقيقة ولا مجازا **المسألة الثانية** في ان اللفظ الواحد هل يكون حقيقة ومجازا معا
اما بالنسبة الى معنيين فلا شك في جوازه واما بالنسبة الى معنى واحد فيجوز ان يكون بالنسبة
الى وضعين او الى وضع واحد اما الاول فجائز لان اللفظ اذا اعتبر بالنسبة الى معنى حقيقة
بحسب الوضع اللغوي مجازا بحسب الوضع العرفي واما الثاني فمحال لاستلزامه اجتماع
النفي والاثبات من جهة واحدة **المسألة الثالثة** ... حقيقة ...
وبالعكس الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار
حقيقة عرفية **المسألة الرابعة** في ان اللفظ متى كان مجازا لابد وان يكون حقيقة
في غيره ولا ينعكس اما الاول فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا يصرح بانه
وضع في الاصل لمعنى اخر فان اللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه واما
فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي لمناسبة بينهما وليس يلزم من كون اللفظ
موضوعا لمعنى ان يصير موضوعا لشيء اخر لتسميته وبين الاول مناسبة **المسألة الخامسة**
فيما به ينفصل الحقيقة عن المجاز وهذا اما ان يقع بالتنصيص او بالاستدلال اما التنصيص
فمن وجوه احدها ان يقول الواضع هذا حقيقة وذلك مجاز وثانيها ان يذكر ...
وثالثها ان يذكر خواصهما واما الاستدلال فمن وجوه اربعة احدها ان يسبق المعنى
الى افهام جماعة اهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة فيعلم انها حقيقة فيه فان السامع
لولا انه اضطر من وضع الواضعين انهم وضعوا اللفظة لذلك المعنى لما سبق الى فهمه
ذلك المعنى دون غيره وثانيها ان اهل اللغة اذا ارادوا افهام غيرهم معنى اقتصروا على عبارات
مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة فعلم
ان الاول حقيقة اذ لولا انه استقر في قلوبهم استحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها
وثالثها انا اذا علقت الكلمة بما يستحيل تعلقها به علم انها في اصل اللغة غير موضوعة له فيعلم
انها مجاز فيه كقوله تعالى واسأل القرية ورابعها ان يضعوا اللفظ ثم تركوا استعماله في بعض
مجاريه ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء علمنا كونه مجازا عرفيا مثل استعمال لفظ الدابة
في الحمار فالحاصل ان الاوليان للحقيقة والاخريان للمجاز اما الفروق الضعيفة فقد
ذكرها الغزالي وجوها احدها ان الحقيقة جارية على الاطراد كقولنا عالم لما صدق
والمجاز ليس كذلك فانه ليس لما صح واسأل القرية صح واسأل البساط وهذا
ضعيف لان الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد وايضا ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها
في جميع موارد نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع
فلا فرق بينهما فيه وان اراد استعمال الاسم في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص
عليه في المعنى فهذا هو القياس ولا قياس يعمل في اللغات سلمنا جواز القياس في اللغة لكن دعوى
اطراد الحقيقة ممنوع لان الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة اولا لان يمنع منه العقل كلفظ
الدليل

لان من يقول انه حقيقة في فاعل الدلالة وانما كثر استعماله في معنى الدلالة ... استعمالها
في ... الاستعمال الذي ان ... التشبيه ... الله تعالى بالعالم واسم السخي فانهما ممنوعة
شرعا مع حصول الحقيقة فيه الثالث ان ... اللغة كاستعمال الابلق في غير
الفرس فانه اعتبر وعرف ان الابلق موضوع لكل ما له لونان بشرط كونه فرسا فمعلوم
جوازه هل هو مجاز لا يطرد وان يكون بسبب عدم اطراده وضعيفا لا يمكن الاستدلال بعدم الاطراد
على ... الرابع ... جزم امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر
لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يشتق منه لامتناع الاشتقاق
... ضعيف لما تقدم ان الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه ينتقض بقولهم للبليد
حمار وللجمع حمر وعكسه ان الرائحة حقيقة ولم يشتق منها الاسم وثالثها ان يختلف جمع
الاسم فيعلم انه مجاز في احدهما فالامر الحقيقي يجمع على الاوامر واذا اريد به الفعل
يجمع على امور وهو ضعيف لان اختلاف الجمع لا اشعار له البتة بكون اللفظ حقيقة في معناه
او مجازا ورابعها ان الامر الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق بشيء كان
مجازا فالقدرة اذا اريد بها الصفة كان متعلقا بالمقدور واذا اطلق على النبات الحسن
لم يكن له متعلق فيعلم كونه مجازا فيه وهذا ايضا ضعيف لاحتمال ان يكون اللفظ حقيقة
فيهما ويكون بحسب احدهما متعلقا دون الاخر

الباب الرابع في التعارض

الحاصل من احوال الالفاظ اعلم ان الخلل في فهم مراد المتكلم ينبني على خمس احتمالات في اللفظ
احدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف او الشرع وثالثها احتمال المجاز
ورابعها احتمال الاضمار وخامسها احتمال التخصيص فان ... احتمال الاضمار ...
الانفصال اذ ان شرط يتوقف عليه وجود المذكور او يتوقف عليه صحة اللفظ واما فانا ان
الخلل في الفهم لابد وان يكون لاحد هذه الخمسة لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ
موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفى
احتمال التخصيص كان المراد جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم واعلم ان التعارض
بين هذه الاحتمالات يقع من عشرة اوجه لانه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية
ثم بين النقل والثلاثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فكان
المجموع عشرة **المسألة الاولى** اذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل
اولى لان عند النقل يكون اللفظة حقيقة مفردة في جميع الاوقات الا انه في بعض الاوقات
مفردة بالاضافة الى معنى وفي بعض الاوقات مفردة بالاضافة الى معنى اخر والمشترك مشترك
في الاوقات كلها فاذن الاول اولى ان قيل الا ان المشترك اولى لوجوه من النسخ على ما سيأتي
بيانه فوجب ان يكون اولى مما لاجله ... حصول النسخ وثانيها الاشتراك مما انكره ...
من العلماء المعتبرين والنقل انكره كثير من المحققين فالاول اولى وثالثها ان الاشتراك لو حصل مع
القرينة او لو حصل لا مع
القرينة

وان حصلت القرينة فقد عرف المخاطب المراد على التفصيل فان لم توجد القرينة بقي معطلا عليه
العمل وبقي معطلا على الفهم من الخطر بين احتمال ابان النقل فربما لا يعرف التفصيل الا بجهد [illegible]
الاول يتبع الا العلة في النقل وثالثها [illegible] ان كان يمكنه سؤاله ليوضح [illegible] المتكلم فلم يبلغ
الى التكلم بالكلام فيقول الواضع وضعت هذه الالفاظ لهذا وهذا بالاشتراك [illegible] يتوقف على
وضعه اولا ثم على نسخه ثانيا ثم على وضع جديد والموقوف على الامر الواحد اولى من الموقوف على
الامور الكثيرة وخامسها ان الشارع قد يمنع استعمال اللفظ في الاول [illegible]
ولا يعرف انه نقله عن الاول الى الثاني فيجب مشتركا فحينئذ [illegible] فيه كل مفاسد الاشتراك
مع مفاسد اخر ومتى جعلناه لم يكن اللفظ منقولا مع جميع المفاسد الحاصلة من النقل [illegible]
سادسها ان المشترك اكثر وجودا من المنقول فلو كانت المفاسد الحاصلة من الاشتراك اكثر لما
الواضع رجح ما هو اكثر مفسدة على ما هو اقل مفسدة وانه غير جائز والجواب
ان الشرع اذا نقل اللفظ عن معناه اللغوي الى معناه الشرعي فلا بد ان يشتهر ذلك
النقل وان يبلغه الى حد التواتر وعلى هذا فالنقل يزيل المفاسد المذكورة المسألة الثانية
اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى والدليل عليه وجهان الاول ان المجاز اكثر
وجودا في الكلام من الاشتراك والكثرة امارة الظن في محل الشك الثاني ان اللفظ الذي له مجاز
ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد عنها حمل على المجاز فلا يعرى عن تعيين المراد
والمشترك لا يفيد تعيين المراد عند التجرد عن القرينة فان قيل بل الاشتراك اولى لوجوه احدها
ان السامع للمشترك ان سمع القرينة معه علم المراد عينا ولا خطر وان لم يسمع توقف فحينئذ
لا يحصل المحذور واحدا وهو الجهل بمراد المتكلم اما اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة فقد يسمع
اللفظ ولا يسمع القرينة وحينئذ يحمله على الحقيقة فيحصل محذوران احدهما الجهل بمراد المتكلم
والاخر اعتقاد ما ليس بمراد مرادا وثانيها ان الاشتراك يحصل بوضع واحد على ما [illegible]
بيناه واما المجاز فموقوف على وجود الحقيقة وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة التي لاجلها يحسن
جعله مجازا وعلى نقل الحال على الحقيقة وما يتوقف على شيء واحد اولى مما يتوقف على اشياء
وثالثها ان اللفظ المشترك اذا دل دليل على عدم ارادة مفهوميه يعلم منه كون الاخر
مرادا والحقيقة اذا دل دليل على عدم الحمل بها لا يتعين منه مجاز يحمل عليه ورابعها ان اللفظ
المشترك يفيد ان المراد هذا او ذاك ودلالة اللفظ على هذا القدر من المعنى حقيقة والمجاز
والحقيقة راجحة على المجاز فالاشتراك راجح على المجاز وخامسها انصراف اللفظ الى المجاز
يقتضي نسخ الحقيقة وحمله على الاشتراك لا يقتضي ذلك فكان الاشتراك اولى وسادسها
ان المخاطب في صورة الاشتراك يبحث عن القرينة ان لم يدن القرينة لا يمكنه العمل فيبعد
احتمال الخطا اما في صورة المجاز فقد لا يبحث عن القرينة ان لم يدن القرينة يمكنه الحمل فيقرب
احتمال الخطا وسابعها ان الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى القرائن لان ذلك كاف في
الرجحان اما في صورة المجاز فلا يحصل رجحان المجاز الا بقرينة قوية حتى ان اصالة الحقيقة
لا تترك الا بالقرينة تعادلها في القوة ثم يزيد عليها

عليها في الجواب ان هذه الوجوه معارضة بما ذكرناه في الباب المتقدم [illegible] المجاز
المسألة الثالثة اذا وقع التعارض بين الاشتراك والاضمار فالاضمار اولى لان الاجمال
الحاصل بسبب الاضمار يختص ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل
الصور فكان الاشتراك اخل بالفهم فان قلت الاضمار يفتقر الى ثلث قرائن قرينة تدل على الاضمار
وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة
[illegible] المجاز اكثر [illegible] هذا الاستفسار ان الاضمار يحتاج الى ثلث قرائن في صورة واحدة
والمشترك يحتاج الى قرائن [illegible] صورة فيبقى بعضها معارضا للبعض على ان الاضمار من
باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي
الكلام اختصارا ولهذا يكون المشترك كذلك المسألة الرابعة اذا وقع التعارض بين الاشتراك
والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي بيانه والمجاز خير من الاشتراك
على ما تقدم فالتخصيص خير من الاشتراك لا محالة المسألة الخامسة اذا وقع التعارض
بين النقل والمجاز فالمجاز اولى لان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع وذلك
متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب من فهم الحقيقة وذلك متيسر فكان
المجاز اولى لانه اظهر فان قلت ما ذكرتم يعارضه شيء اخر وهو انه اذا ثبت النقل فهم كل احد مراد
المتكلم بحكم الوضع ولا يبقى خلل في الفهم وفي المجاز اذا خفيت الحقيقة فربما خفي وجه المجاز او
بعدت طريقه فيقع خلل في الفهم قلت ما ذكرتموه يعارضه شيئان اخران احدهما ان الحقيقة تعين على
فهم المجاز لان المجاز لا يصح الا اذا كان بين الحقيقة والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا هجر المعنى الاول
بعينه لم يعتبر اللفظ المنقول اليه فكان المجاز اقرب الى الفهم من هذا الوجه الثاني ان في المجاز ما ذكرنا
من الفوائد وليس في النقل ذلك فكان المجاز اولى المسألة السادسة اذا وقع التعارض
بين النقل والاضمار فالاضمار اولى والدليل عليه ما ذكرناه في ان المجاز اولى سواء بسواء المسألة السابعة
اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي
والمجاز خير من النقل على ما تقدم المسألة الثامنة اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار
فهما سيان لان كل واحد منهما يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر فكما يتوقع وقوع الخفاء في تعيين
المضمر كذلك يتوقع وقوع الخفاء في تعيين المجاز فان قلت الحقيقة تعين على فهم المجاز فكان اولى قلت
والحقيقة تعين على فهم الاضمار لان حد الاضمار ان يسقط من الكلام شيء يدل عليه الباقي المسألة
التاسعة اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى لوجهين الاول ان في صورة التخصيص
اذا لم يقف على القرينة يجريه على عمومه فيحصل مراد المتكلم وغير مراده وفي صورة المجاز اذا لم يقف على
القرينة يجريه على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم ويحصل غير مراده الثاني ان في صورة التخصيص
انعقد اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي ولا يحتاج فيه الى
تامل واجتهاد وفي صورة المجاز انعقد اللفظ دليلا على الحقيقة فاذا خرجت الحقيقة بقرينة احتيج في
صرف اللفظ الى المجاز الى نوع تامل واستدلال فكان التخصيص ابعد عن الاشتباه فكان اولى

المسألة العاشرة اذا وقع التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى لان الدليل
عليه ان التخصيص خير من المجاز والاضمار مساو للمجاز فيلزم ان يكون التخصيص خيرا من الاضمار

فروع الاول يعرف ان النسخ تخصيص في الازمان فحيث يجعل التخصيص على العموم اولى فانا اردنا
به ان التخصيص في الاعيان اما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك اولى لان الذي
يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام الا ترى انه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس ولا يجوز
نسخ العام بهما والفقه فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل [illegible] تخصيص العموم
ولا جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص الثاني اللفظ اذا دار بين التواطؤ والاشتراك فالتواطؤ
اولى لان مسمى اللفظ المتواطئ واحد وانه دائم واقع في كل حالة ومسمى المشترك ليس كذلك [illegible]
اولى من الاشتراك على ما تعلم الثالث اذا وقع التعارض بين ان يكون مشتركا بين علمين وبين
معنيين كان جعله مشتركا بين علمين اولى لان الاعلام انما تطلق على الاشخاص المخصوصة [illegible]
واما اسماء المعاني فانها تتناول المسمى في اي ذات كان فكان احتمال [illegible] لجعله مشتركا بين
علمين اقل فكان اولى الرابع [illegible] جعل اللفظ مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا في معنيين
لان الاخلال الحاصل عند الاشتراك بين العلم والمعنى اقل مما عند الاشتراك بين المعنيين
الخامس اللفظ اذا دار بالنسبة الى الشيء بجهة الاشتراك وبجهة التواطؤ كان اعتقاد انه مستعمل بجهة
التواطؤ اولى بيانه ان لفظ الاسود يتناول القار والزنجي بالتواطؤ ويتناول القار والرجل المسمى
بالاسود بالاشتراك فاذا جعل شخص [illegible] اسود اللون ومسمى بالاسود ثم اطلق عليه لفظ الاسود
فاعتقاد انه اطلق عليه هذا الاسم باعتبار كونه ملونا اولى لان الاطلاق بهذا الاعتبار اطلاق بجهة
التواطؤ والاطلاق بجهة العلمية اطلاق بجهة الاشتراك والتواطؤ اولى من الاشتراك فكان
ذلك اولى

الباب الثامن في تفسير حروف تشتد

الحاجة في الفقه الى معرفة معانيها المسألة الاولى في ان الواو العاطفة لمطلق الجمع قال ابو علي
الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه
انها للجمع المطلق وقال بعضهم للترتيب لنا وجوه الاول ان الواو قد تستعمل فيما يمتنع حصول
الترتيب فيه لقولهم تقاتل زيد وعمرو ولو قيل تقاتل زيد ثم عمرو او تقاتل زيد فعمرو لم يصح
والاصل في الكلام الحقيقة فوجب ان يكون حقيقة في غير الترتيب [illegible] لكان قوله رايت زيدا وعمرا
بعده تكريرا ولكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولما لم يكن كذلك بالاجماع صح قولنا
فان قلت يجوز ان يكون الشيء باطلاقه لا يفيد حكما ثم اذا انضاف اليه شيء اخر تغير كما ان
قوله زيد في الدار يفيد الخبر فاذا دخل عليه الهمزة فقيل ازيد في الدار صار للاستفهام
وبطل معنى الخبر قلت حاصل هذا السؤال ان قوله قبله او بعده كالمعارض لمقتضى الواو
لان المعارض خلاف الاصل فالمفضي اليه وجب ان لا يكون الثالث قوله في البقرة ادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة وقوله اسجدي
واركعي مع الراكعين مع ان في شرعنا تقدم الركوع وقوله تعالى [illegible]

مستند الى اهله وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم والسارق والسارقة والزانية والزاني [illegible] شيء
[illegible] لا يفيد الترتيب الرابع السيد اذا قال لعبده اشتر الخبز واللحم لم يفهم منه الترتيب
الخامس روي [illegible] عليه السلام [illegible] الواو [illegible] من الصفا والمروة [illegible] فقال ابدؤوا
بما بدأ الله به ولو كانت الواو للترتيب لما [illegible] ذلك على اهل اللسان ولما احتيج في بيان وجوب
[illegible] الاستعمال لانه مذكور اولا وجب ان يقع به البداءة [illegible] السادس لو كان
الواو [illegible] للترتيب لوجب ان [illegible] اذا قال رايت زيدا وعمرا ثم علم انه رآهما معا ان يكون [illegible]
وبالجملة [illegible] اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وياء التثنية
في الاسماء المتماثلة وانهم لما لم [illegible] من جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف
[illegible] قولهم جاءني الزيدان واجتمع الزيدون [illegible] الاشتراك في الحكم ولا يفيد الترتيب [illegible]
[illegible] واو العطف فان قلت واو العطف وواو الجمع يجوز ان يشتركا في افادة الاشتراك
ثم [illegible] العطف يختص [illegible] بافادة [illegible] وهي الترتيب قلت انهم نصوا على ان فائدة احدهما
عين فائدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال المذكور احتج المخالف بامور احدها ان [illegible] قام عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو
للجمع المطلق لما افترق بين ما علمه الرسول عليه السلام وبين ما قاله الرجل وعن عمر رضي الله عنه
انه سمع شاعرا يقول كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال له عمر رضي الله عنه لو قدمت الاسلام
على الشيب لاجزتك وهذا يدل على ان التاخير في اللفظ يدل على التاخير في الرتبة وثانيها
ان الصحابة قالوا لابن عباس لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله وهم كانوا فصحاء العرب فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب وثالثها اذا قال الرجل
لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة ولم يلحقها الثانية كما انها تطلق
طلقة اذا قال انت طالق طلقة [illegible] ورابعها اذا قال رايت زيدا وعمرا فالترتيب يستدعي سببا
والترتيب في الوجود صالح له فوجب جعله سببا الى ان يذكر الخصم سببا اخر وخامسها
ان الترتيب على سبيل التعقيب وضعوا له الفاء والترتيب على سبيل التراخي وضعوا له ثم ومطلق
الترتيب [illegible] المشترك بين هذين النوعين معنى معقول فلا بد له من لفظ وما ذاك الا الواو
فان قيل الجمع المطلق معنى معقول ايضا فلا بد له من لفظ وما ذاك الا الواو قلت لما حصل
التعارض وجب الترجيح وهو معناه وذلك لانا لو جعلناه للترتيب المطلق دل على الجمع المطلق
حال المسمى ولازما له فجاز جعله مجازا عنه بسبب الملازمة اما لو جعلناه للاشتراك المطلق
لم يكن الترتيب المطلق لازما له فلا يمكن جعله مجازا عنه لعدم الملازمة
ان الواو في قوله ومن عصى الله ورسوله [illegible] للترتيب لان معصية الله ومعصية رسوله لا ينفك
احدهما عن الاخرى فهذا يدل على فساد [illegible] اولى لكن السبب فيه ان قوله ومن عصى الله
ورسوله [illegible] ذكر

الله تعالى [illegible] ان ادخل في التعظيم واما الزجر فهو محمول على ان الادب ان يكون المعلم في التعليم
مقدما في [illegible] واما ازاء عباس [illegible] عباس ايامهم [illegible] على [illegible] الثالث
ان السبب في ان الطائفة الثانية لا يلحقها [illegible] الاولى والثلاث الاول
تام [illegible] به اما اذا قال انت طالق طلقتين [illegible] الاول [illegible] باخره ومن
الثالث ان الاشتباه بالذكر لما كان دليلا على الترتيب لم يكن بنا حاجة الى جعل الواو للترتيب [illegible]
الرابع ما ذكرتموه من الترجيح معارض بوجه اخر وهو ان الحاجة الى [illegible] عن الاهم
الى ذكر الاهم حيث الاحتياج الى ذكر الاخص البتة [illegible] الحاجة [illegible] اشد [illegible]
الفا للتعقيب على حسب ما يصح فلو قال دخلت بغداد فالبصرة اذا [illegible] على ما يمكن لا على ما [illegible]
قال انها للتعقيب لاجماع اهل اللغة عليه ومنهم من استدل عليه بانها لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على
الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه فهي للتعقيب بيان الملازمة ان جزاء الشرط قد يكون
بلفظ الماضي كقولك من دخل داري اكرمته وقد يكون بلفظ المضارع كقولك من دخل داري [illegible] وقد لا يكون
بهما بل [illegible] لابد من ذكر الفا كقولك من دخل داري فله درهم وقال الشاعر من يفعل الحسنات
الله يشكرها فقد انكره المبرد وزعم ان الرواية الصحيحة من يفعل الخير فالرحمن يشكره واذا وجب
دخول الفا على الجزاء وثبت ان الجزاء لابد وان يحصل عقيب الشرط علمنا ان الفا تقتضي الترتيب واحتج المخالف
بامور احدها ان الفا جاء في كتاب الله تعالى لا بمعنى التعقيب [illegible] لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب فان
الاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى الاخرة وقال سبحانه وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان
مقبوضة مع ان ذلك قد لا يحصل عقيب المداينة وثانيها ان الفا قد تدخل على لفظ التعقيب ولو كانت
الفا للتعقيب لما جاز ذلك وثالثها ان التعقيب يصح الاخبار به وعنه والفا ليس كذلك فالفا مغاير
للتعقيب والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه استدلال في مقابلة النص فلا يقدح في قولنا لما
وجب حمل ما ذكروه اولا على المجاز وثانيا على التوكيد واما الثالث فعبث [illegible] ذكرناه
في المحرر في دقائق النحو **المسئلة الثالثة** لفظة في للظرفية محققا ومقدرا اما المحقق
فكقولك زيد في الدار والمقدر كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع
تمكن الشيء على المكان وقولنا فلان في الصلوة وشك في هذه المسئلة من هذا الباب على سبيل
التشبيه ومن الفقهاء من قال انها للسببية لقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل
وهو ضعيف لان احدا من اهل اللغة ما ذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم
المسئلة الرابعة المشهور ان لفظة من ترد لابتداء الغاية كقولك سرت من
الدار الى السوق وللتبعيض كقولك باب من حديد وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وقد تجيء صلة في الكلام كقولك ما جاءني من رجل والحق عندي انها للتمييز فقولك سرت من الدار الى
السوق ميزت مبدأ السير من غيره وقولك خاتم من حديد ميزت الشيء الذي يكون منه الخاتم عن غيره والباب
عن غيره وقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ميز الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره [illegible]
ما جاءني من احد [illegible] الشيء [illegible] عنه المجيء واما الى فهي لانتهاء الغاية [illegible]

محملا لا نهاية [illegible] ذكر [illegible] الغاية في قوله اتموا الصيام الى الليل [illegible]
[illegible] ان هذه اللفظة انما تكون [illegible] الغاية [illegible]
[illegible] ان [illegible] الشيء [illegible] ان الغاية ان كانت
[illegible] حتى [illegible] والنهار [illegible] وان لم [illegible] عنها منفصلة
حتى [illegible] الليل [illegible] الا انه [illegible] بعض [illegible] بعض [illegible] الذي يجوز
[illegible] **المسئلة**
[illegible] الباء [illegible] بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم تقتضي التبعيض
خلافا [illegible] واجمعنا على ان [illegible] دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك كتبت بالقلم ومررت بزيد
فانها لا تقتضي الا مجرد الالصاق لنا انا نعلم بالضرورة الفرق بين ان يقال مسحت يدي بالمنديل
وبين ان يقال مسحت المنديل [illegible] في الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول
[illegible] العائل [illegible] مررت بزيد وكتبت بالقلم [illegible] عقلوا منه الصاق
الفعل بالمفعول به فدل على ان مقتضى اللفظ ليس الا الصاق الفعل بالمفعول به والثاني ان ابن جني
ذكر ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض شيء لا يعرفه اهل اللغة والجواب عن الاول ان قولهم
مررت بزيد وكتبت بالقلم انما افاد ذلك لان الفعل لا يتعدى بنفسه ولا يجوز ان يقال مررت زيدا
وكتبت القلم [illegible] افاد ما قالوه بخلاف ما ذكرناه فاما الطواف فهو عبارة عن الدوران حول
جميع البيت ولهذا [illegible] من دار بعضه طايفا خلاف ما نحن فيه فان مسح بعض الرأس يسمى
ماسحا وعن الثاني ان الشهادة على النفي غير مقبولة قلنا ان [illegible] ابن جني [illegible] الظاهر الذي
ذكرناه **المسئلة السادسة** لفظة انما للحصر خلافا لبعضهم لنا [illegible] اوجه
احدها ان الشيخ ابا علي الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاة وصوبهم فيه
وقولهم حجة وثانيها التمسك بقول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
وبقول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولو لم يحمل هاهنا
على الحصر لما حصل مقصود الشاعر وثالثها ان كلمة ان تقتضي الاثبات وما تقتضي النفي
فعند تركيبهما وجب ان يبقى كل واحد منهما على الاصل لان الاصل البقاء فاما ان يقول كلمة ان تقتضي
ثبوت غير المذكور وكلمة ما تقتضي نفي المذكور وهو باطل بالاجماع او يقول كلمة ان تقتضي ثبوت المذكور
وكلمة ما تقتضي نفي غير المذكور وهذا هو الحصر وهو المراد واحتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واجمعنا على ان من [illegible] لا يكون [illegible] مؤمنا [illegible] فوجب ان
يحمل على المبالغة **الباب التاسع** في كيفية الاستدلال
بخطاب الله وخطاب رسوله على الاحكام **المسئلة الاولى** في انه لا يجوز ان يتكلم الله ورسوله
بشيء ولا يعني به شيئا والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان احدهما ان التكلم بما لا يعنى به شيئا
هذيان وسفه وهو [illegible] وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه واحتج المخالف بامور احدها انه جاء في القرآن ما لا يفيد
كقوله تعالى كهيعص وما يشبهه وقوله كانه رؤس الشياطين وقوله [illegible] اذا رجعتم تلك
عشرة كاملة

يقول عنده كما لا يعلم ما في غد وقوله فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وقوله لا تتخذوا الهين اثنين
والاستئناف الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب ومتى كان كذلك وجب القطع بان الله
تكلم بما لا يفهم منه شي بيان الاول انه لو لم يقف على قوله الا الله والراسخون في العلم فاذا ابتدأ
بقوله امنا كان المراد منه قائلين امنا كل من عند ربنا وتفسيره الى الحال ... السالبة وتعيين
المعنى كان الله تعالى والراسخون في العلم قالوا امنا به كل من عند ربنا وذلك غير جائز على الله تعالى
ثبت ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب واذا ثبت انه تعالى تكلم بما ...
وبالثالث ان الله تعالى خاطب القرآن بلغة العرب مع انهم ... تشاوا واحار ذلك
والجواب عن الاول ان اهل التفسير ذكروا فيها وجوها والاشهر انها اسماء السور او
رؤوس السلاطين ويقال ان العرب كانوا يستعملون ذلك المحصل ويضربون به المثل في العدد
واما قوله عنده كلاملة في اكل المالكين وهو الجواب اما عن سائر الايات وعن الثاني ان موضع
الوقف قوله والراسخون في العلم وما ذكره من الاستدلال فعاليته انه جار حصر منه العه
بدليل العقل لامتناع رجوع ذلك الضمير الى الله وعن الثالث ان المقصود طريقنا الى معرفة الخطاب
وذلك بالرجوع الى العرب المسئلة الثانية في انه لا يجوز ان يعني بكلامه خلاف ظاهره والا
يدل عليه والخلاف فيه مع المرجئة لنا ان اللفظ الخالي عن البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره
مهملا وقد بينا ان التكلم بالمهمل غير جائز على الله فان قيل انه عني بالمهمل ما لا فائدة فيه البتة
فلا نسلم ان الامر كذلك لانه تعالى اذا تكلم بما ظاهره يقتضي الوعيد مع انه لا يريد ذلك حصل منه
تخويف الفساق والتخويف يمنعهم من الاقدام فقد حصلت هذه الفائدة وان عنيت به انه لا يحصل
منه فائدة الافهام فهو مسلم لكن لم قلت ان ما يكون كذلك فهو غير جائز على الله تعالى فان اصل ادلة
المسئلة والجواب لو فتحنا هذا الباب لما بقي الاعتماد على شي من خبر الله
خبره سواء لانه لا خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه امرا وراء الافهام ومعلوم ان ذلك ظاهر
الفساد المسئلة الثالثة في ان الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع ام لا ومنهم من
انكره وقال الاستدلال المبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني فالاستدلال
بالخطاب لا يفيد الا الظن وانما قلنا انه مبني على مقدمات ظنية لانه مبني على نقل اللغات ونقل
النحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير
والناسخ والمعارض وكل ذلك امور ظنية واما ان نقل اللغات ظني فلان المرجع فيه
الى ائمة اللغة واجمع العقلاء على انهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم فنقلهم لا يفيد
الا الظن وتمام الكلام في هذا المقام قد تقدم واما النحو والتصريف فالمرجع في
اثباتهما الى اشعار المتقدمين الا ان التمسك بتلك الاشعار مبني على مقدمتين
احدهما ان هذه الاشعار رواها الاحاد ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا
فان الذين رووها رووها مرسلة لا مسندة والمرسل غير مقبول عند الاكثرين واذا لم
خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقبل اذا كان عن بعض الائمة ولا يلتفت اليه

اليه وثانيها ان صاحب الفصيح نقل الشعر عن ذلك الشاعر فلعل ان ذلك الشاعر ... اللحن
والمصنف في ذلك الباب انه عرف لكن العرب قد يلحن في العربية كما يلحن الفارسي في الفارسية
والذي يؤيد هذا الاحتمال ان الادباء قد انكروا على شعراء الجاهلية كامرئ القيس وغيره من
شعراء الجاهلية واذا كانوا معترفين بانهم قد لحنوا فكيف يجوز التعويل في تصحيح الالفاظ في
اعرابها على قولهم وذكر القاضي ابو الحسن علي بن عبد العزيز في الكتاب الذي صنفه في الوساطة
بين المتنبي وخصومه ان امرأ القيس اخطأ في قوله يا راكبا بلغ اخواننا من كان من كندة او وائل
وانه ... في قوله فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل فسكن اشرب وقول لبيد
تراك امكنة اذا لم ارضها او يرتبط بعض النفوس حمامها فسكن يرتبط واخطأ ... وقول
طرفة قد رفع الفخ فماذا تحذري فحذف النون وقول الاسدي كلا ... خفف واتسع الخرق
على الراقع وقول الفرزدق وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف فضم مجلف
وقول ذي الخرق الطهوي يقول الخنا وابغض العجم ناطقا الى ربنا صوت الحمار اليجدع فادخل
الالف واللام على الفعل وقول رؤبة اقفرت الوعثاء والعثاعث من بعدهم والبرق البوارث
والمعنى البوارث جمع برث وهي الاماكن السهلة من الارض وقوله ايضا قد شيها اللوح مما
روق منعج المبايعة وامثالها قد جرى بين الفرزدق وعبد الله بن اسحق الحضرمي في ابواب
في لحنه في قوله فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا فعمي الناس من موالي
رجال الحر وجرى له مع عنبسة الفيل النحوي حتى قال فيه لقد كان في معدان والفيل
شاغل لعنبسة الراوي على القصائد وكان العلماء يسمعون اشعار الاوائل من لحن
وغلط واحالة وفساد معنى وقال الاصمعي في الكميت انه جرمقاني من جرامقة الشام لا يحتج
بشعره وانكر الطرماح ولحن ذا الرمة ومن اراد الوقوف عليه فليطالع كتاب القاضي
عبد العزيز واذا كان الادباء قد لحنوهم وبينوا لحنهم وخطأهم في اللفظ والمعنى والاعراب
مع هذا كيف يمكن الرجوع الى قولهم والاستدلال بشعرهم اقصى ما في الباب ان يقال هذه
الاغلاط نادرة والنادر لا عبرة به لكنا نقول النادر لا يقدح في الظن لكن لا شك انه يقدح
في اليقين لقيام الاحتمال في كل واحد واحد من الالفاظ والاعرابات انه ذلك اللحن النادر
فثبت ان المقصود لا يفيد في صحة اللغة والنحو والتصريف الا الظن الثاني عدم الاشتراك
فان بتقدير الاشتراك يجوز ان يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا الذي اعتقدناه
لكن نفي الاشتراك ظني الظن الثالث عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يتعين
لو لم يكن محمولا على مجازه لكن عدم المجاز مظنون الظن الرابع انه لا بد من عدم النقل فان بتقدير ان ينقله الشرع
او العرف نقله من معناه اللغوي الى معنى اخر كان المراد هو المنقول اليه لا ذلك الاصل الظن الخامس
انه لا بد من عدم الاضمار فانه لو كان الحق هو الاضمار لتعين ان المراد هو ذلك الذي يدل عليه اللفظ
بعد الاضمار لا هذا الظاهر الظن السادس عدم التخصيص وتقريره ظاهر الظن السابع
عدم الناسخ ولا شك في كونه محتملا في الجملة وبتقدير وقوعه لم يكن الحكم ثابتا الظن الثامن

عن العمل ... والتأخير وجهه ظاهر الظن الذي يستند الى المعارض العقلي فانه لو دل دليل قاطع عقلي
على نفي ما اقتضاه ظاهر النقليات فالقول بهما محال لاستحالة اجتماع النفي والاثبات والقول بارتفاعهما محال
لاستحالة عدم النفي والاثبات والقول بترجيح السمعي على العقلي [illegible] العقلي [illegible] فلو ابطلنا
العقل لكنا ابطلنا اصل النقل ومتى كذبنا اصل النقل فقد ابطلنا النقل وتصحيح [illegible] بتكذيب العقل
[illegible] علمنا انه لا بد من ترجيح دليل العقل فاذا رأينا دليلا نقليا قائما على دليل
عقلي السلامة عن هذه الوجوه التسعة ولا يمكن العلم بحصول السلامة عنها الا اذا قيل [illegible]
ثم قلنا لكنك تعلم ان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود [illegible] فثبت ان التمسك [illegible]
الدلالة يبنى على مقدمات ظنية والمبني على الظني ظني وذلك لا شك فيه [illegible] متمسك بالدلائل اللفظية
لا يفيد الا الظن فان قلت المخالف اذا سمع دليلا سمعيا ولم يحصل فيه شيء من هذه المطاعن لوجب
حكمة الله تعالى ان يطلعه على ذلك قلت القول بالوجوب على الله تعالى مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين
وقد القول فيها سلمناها ولكنا نقطع بانه لا يجب على الله تعالى ان يطلعه على ذلك لانا نجد كثيرا
العلماء يسمعون اية او خبرا مع انهم لا يعرفون ما في نحوها ولغتها وتصريفها من الاحتمالات التسعة التي ذكرناها
والمنكر لذلك مكابر ولو كان ذلك لما كان الامر كذلك علمنا ضعف هذا الكلام وفيه وجوه اخر من الفساد
ذكرناها في الكتب الكلامية واعلم ان الانصاف انه لا سبيل الى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية
الا اذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن مشاهدة او كانت منقولة الينا بالتواتر

المسألة الرابعة في كيفية الاستدلال بخطاب الخطاب اما ان يدل على الحكم بلفظه
او بمعناه او لا يكون كذلك ولكنه بحيث لو ضم اليه شيء اخر لصار المجموع دليلا على الحكم القسم الاول ما يدل عليه
بلفظه وقد عرفت انه يجب حمل اللفظ على الحقيقة وعرفت ان الحقيقة ضربان اصلية وهي اللغوية وطارئة
وهي العرفية او الشرعية فان كان الخطاب مستعملا في اللغة وفي العرف في شيء اخر [illegible]
حقيقة في المعنى اللغوي فانه يكون مشتركا بينهما او صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على العرفي لانه
هو المتبادر الى الفهم ويجب مثل هذا في الاسم المنقول الى معنى شرعي والحاصل ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي
ثم العرفي ثم اللغوي الحقيقي ثم المجاز فان خاطب الله طائفة بخطاب هو حقيقة عند احدهما في شيء وعند
الاخرى في شيء اخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه ولا يجوز ان يعني الله تعالى بخطابه
غير ما هو ظاهر عندنا مع عدم القرينة القسم الثاني ما يدل عليه بمعناه وهي الدلالة الالتزامية
وقد ذكرنا في الباب الثاني اقسام الدلالة الالتزامية القسم الثالث ما يكون بحيث لو ضم اليه
شيء اخر لصار المجموع دليلا على الحكم فنقول ذلك الذي يضم اليه اما ان يكون دليلا شرعيا وهو
نص او اجماع او قياس او يكون ذلك شهادة حال المتكلم فهذه وجوه اربعة احدها ان يضم الى
النص نص اخر فيصير مجموعهما دليلا على الحكم وله مثالان احدهما ان يدل احد النصين على احدى
المقدمتين والثاني على الثانية فيحصل المطلوب كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري
والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
الثاني ان يدل احد النصين على ثبوت الحكم لشيء ويدل النص الاخر على ان بعض ذلك لا حكم له فيجب

حصل القطع بانه [illegible] الثاني [illegible] حاله وجعله مقصورا ولم يكن شيئا هذا يدل على ان [illegible] الاجماع
[illegible] الاجماع
[illegible] اجماع كما اذا دل النص على ان الخال وارث
ودل الاجماع على ان [illegible] ان يضم الى النص قياس كما اذا دل النص على تحريم الربا في
البر ودل القياس على ان [illegible] ان يضم الى النص شهادة حال المتكلم كما اذا كان
[illegible] مترددا بين الحكم [illegible] والشرعي يحمل على الشرعي اولى لانه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات
[illegible] العقل [illegible] هذا اذا كان الخطاب مترددا بينهما اما اذا كان ظاهرا في احدهما
[illegible] **المسألة الخامسة** في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره هذا الخطاب اما ان
يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجدت قرينة تصرفه عنه
فاما ان تدل القرينة على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد غير ظاهره او على ان المراد ظاهره
وغير ظاهره معا فان دل على ان المراد ليس ظاهره خرج الظاهر عن ان يكون مرادا فيجب حمله على
المجاز ثم المجاز اما ان يكون واحدا او اكثر فان كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير افتقار الى دلالة
اخرى صونا للكلام عن الالغاء وان كان اكثر من واحد فاما ان يدل دليل في واحد معين على انه مراد او على انه
ليس بمراد او لا يدل الدليل في واحد معين لا بكونه مرادا ولا بكونه غير مراد فان دل الدليل على
انه مراد قضي به وان دل الدليل على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل عليه وان بقي
اكثر من واحد كان القول فيه كما اذا لم يوجد الدليل لا على كونه مرادا ولا على كونه غير مراد و
هذا هو القسم الثالث فنقول وجوه المجاز اما ان تكون محصورة او غير محصورة فان لم تكن محصورة
قال القاضي عبد الجبار لا بد من دلالة تدل على المراد لانه لا يجوز ان يريد بها الجميع مع تعذر
حصرها علينا قال ابو الحسين ولقائل ان يقول انه اراد بها كلها على البدل الا ان ذلك ممكن مع فقد
الدلالة ومع فقد الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة فانا نكون مخيرين في ذبح اي بقرة
شئنا وان لم يمكنا حصر البقر فاما من لا يجيز ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان فيجيء
على مذهبه انه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه لان اللفظ ما وضع للجميع واما ان كانت
وجوه المجاز محصورة فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى لزيادة القوة
وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الكل فلانه ليس حمل الخطاب على
البعض اولى من الباقي واما على البدل فلان الخطاب ليس يفيد حتى حمله على الجمع هذا على
قول من يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه فاما من لا يجوز فانه يقول لا بد من
البيان القسم الثاني هو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فذلك الدليل اما ان يعين
ذلك الغير او لا يعينه فان عينه وجب حمله عليه وان لم يعينه كان في القسم الاول القسم
الثالث وهو ان يدل دليل على ان ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد فان كان
ذلك الغير معينا وجب الحمل عليه فيكون اللفظ موضوعا لهما من جهة اللغة او من جهة
الشرع او تكلم بالكلمة مرتين فان لم يعين ذلك الغير فالكلام فيه كما في القسم الاول اما اذا كان

ان كان الخطاب عاما فان تجرد عن القرينة حمل على العموم وان لم تجرد فعلى وجوه احدها ان تكون القرينة على ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا فان كان ذلك الغير معينا حمل اللفظ عليه على التفصيل المذكور وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما [illegible] ان الا [illegible] غير ظاهره
وثانيها وثالثها ان يدل الدليل على ان المراد ليس ظاهره وان المراد غير [illegible]
وان لم يدل الدليل على البعض لا اذا لم يكن المراد ظاهره جاز ان يكون المراد هو ما بعضا ولم يجز ان
يكون المراد شاملا لمعاني الخطاب فاذا لم يصح اجتماعها فلا بد من دليل يعين المراد [illegible]
ان يدل الدليل على ان بعضه مراد فهل البعض خروج [illegible] الاخر عن ان يكون مرادا
لا ساقي ذلك فان دل على ان المراد هو البعض خرج البعض الاخر عن كونه مرادا الا ان ذلك
اخفاء هو كمال المراد وخامسها ان يدل الدليل على ان بعضه ليس بمراد وحينئذ يخرج عن
كونه مرادا ويبقى ما عداه تحت الخطاب

المسألة السادسة

في ان ثبوت حكم الخطاب اذا تناوله على وجه المجاز لا يدل على انه مراد بالخطاب مثاله قوله او لامستم النساء فانه دال على وجوب التيمم على المجامع وهو الذي تناوله اسم الملامسة على طريق الكناية فهل يدل على انه هو المراد بالاية فذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى انه واجب وعندنا انه ليس بواجب لنا ان المقتضي لاجراء الاية على ظاهرها موجود والمعارض الموجود وهو ثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يصلح معارضا لاحتمال ثبوته بدليل اخر فوجب اجراء الاية على ظاهرها واحتجوا بان ثبوت الحكم في صورة المجاز لا بد له من دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا لتنقلوه فاذا حمل الظاهر على مجازه وجب ان لا يحمل على حقيقته لامتناع اللفظ في مجازه وحقيقته معا **والجواب** لا نسلم انه لا دليل سوى هذا الظاهر قوله لو وجد لنقل قلنا لعلهم استغنوا بالاجماع عن نقله

الكلام في الاوامر والنواهي

وهو مرتب على مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل

المسألة الاولى

اتفقوا على ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونها حقيقة في غيره فزعم بعض الفقهاء انه حقيقة في الفعل ايضا والجمهور على انه مجاز فيه وزعم ابو الحسين انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق والمختار انه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ومن الناس من استدل على انه ليس حقيقة في الفعل بوجوه احدها لو كان لفظ الامر حقيقة في الفعل لاطرد فكان يسمى الاكل امرا والشرب امرا وثانيها لكان يشتق للفاعل اسم الامر وليس كذلك لان من قام او قعد لا يسمى امرا وثالثها ان الامر له لوازم ولم يوجد شيء منها في الفعل فوجب ان لا يكون الامر حقيقة في الفعل بيان الاول ان الامر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي وصلة النهي ويمنع منه الخرس والسكوت لانهم يسمحون في الاخرس والساكت ان يقال وقع منهم امر وعد والامر مطلقا من اقسام الكلام ثم عد والخبر مطلقا منه وكل ذلك ينافي كون الامر حقيقة الا في القول ورابعها انه يصح نفي الامر عن الفعل فيقال انه ما امر لكنه فعله وهذه الوجوه ضعيفة اما الاول فلانا لا نسلم ان من شان الحقيقة الاطراد وقد تقدم بيان هذا المقام سلمناه لكن لا نسلم انه لا يصح ان يقال للاكل

والشرب انه امر وعن الثاني ما تقدم في باب المجاز ان الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق وعن الثالث ان العرب انما حكموا بتلك الصفات في الامر بمعنى القول فلم ادعيتم انهم حكموا بها في كل ما يسمى امرا وهو ممنوع وعن الرابع ان النفي [illegible] مطلقا واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل بوجهين احدهما ان اهل اللغة [illegible] لفظ الامر في الفعل والظاهر من الاستعمال الحقيقة بيان الاستعمال القران والشعر والعرف اما القران فقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وقوله تعالى فلما جاء امرنا من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تجري في البحر بامره وقوله مسخرات بامره واما الشعر فقوله [illegible] امر [illegible] واما العرف فتقول العرب في حجر الكرباء امر ما جدع قصير انفه ويقولون امر فلان مستقيم وامره غير مستقيم [illegible] ويريدون طرائقه وافعاله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب جسيم ورايت من فلان امرا هالني واما ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فقد تقدم وثانيهما انه [illegible] خولف بين جمع الامر بمعنى القول وبين جمعه بمعنى الفعل فيقال في الاول اوامر وفي الثاني امور والاشتقاق علامة الحقيقة واحتج ابو الحسين على قوله بان من قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور اراد فاذا قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك هذا الجسم لامر او جاء زيد لامر عقل السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث ان الجسم تحرك لشيء ومن الرابع ان زيدا جاء لغرض من الاغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على انه متردد بين الكل **والجواب** عن الاول لا نسلم استعمال اللفظ في الفعل من حيث انه فعل واما قوله حتى اذا جاء امرنا قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد منه القول وقوله الثاني والفعل يطلق عليه اسم الامر لعموم كونه شانا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الجواب عن الاية الثانية واما قوله تعالى وما امر فرعون برشيد فلم لا يجوز ان يكون المراد هو القول بل الظاهر ذلك لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به سلمنا انه ليس المراد القول فلم لا يجوز ان يكون المراد شانه وطريقته واما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فلم لا يجوز اجراؤه على الظاهر او ما ذكرتم يقتضي ان يكون كل فعل الله تعالى لا يحصل الا كلمح البصر بلون فعل الله تعالى واحدا وهو باطل اما ها هنا فلانه يقتضي ان يكون كل فعل الله تعالى لا يحصل الا كلمح البصر في الشريعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر فليس المراد بامره ولا يجوز حمل الامر ها هنا على الفعل لان الحركة والتسخير انما حصلا بقدرته لا بفعله فوجب حمله على الشان والطريق سلمنا ان لفظ الامر مستعمل في الفعل فلم قلت انه حقيقة فيه فان قلتم لان الاصل في الكلام الحقيقة قلنا و الاصل عدم الاشتراك على ما تقدم وقد تقدم بيان انه اذا كان اللفظ دائرا بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى **والجواب** عن الثاني لم لا يجوز ان يكون الامور جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى الفعل سلمناه لكن لا نسلم ان الجمع من علامات الحقائق فاما ما احتج به ابو الحسين فهو مبني على تردد الذهن عند سماع تلك اللفظة بين تلك المعاني وذلك ممنوع فان الذاهب الى انه حقيقة في القول يمنع ذلك التردد اللهم الا اذا وجدت قرينة مانعة من حمل اللفظ على القول كما اذا استعمل في موضع لا يليق به القول فحينئذ يصير ذلك قرينة في ان المراد منه غير القول

المسألة الثانية

ذكروا في حد الامر بمعنى القول وجوها احدها ما قاله القاضي ابو بكر وارتضاه جمهور الاصحاب انه هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهذا حد

اما ان لا يطلق او يطلق المامور والمامور به مستعملان في الامر فيصح معنى بها الا بالاعتبار فلو عرفنا الامر بها كان الدور
واما ثانيا فان الطاعة عند اصحابنا موافقة الامر وعند المعتزلة موافقة الارادة فالطاعة على قول
اصحابنا لا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر بها لزم الدور وما ذكره المعتزلة وهو ان
الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه فهو احد وجوه الاول ان الواضع لو وضع
لفظ افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات فتلفظ بها الانسان مع من
دونه لا يقال فيه انه امر ولو انها صدرت عن النائم والساهي او على سبيل انطلاق اللسان
او على سبيل الحكاية لا يقال فيه انه امر فلو قلنا ان الواضع وضع بازاء معنى الامر لفظ افعل وبازاء معنى
لفظة افعل لكان المتكلم بلفظ افعل امرا والمتكلم بلفظ افعل مخبرا ... تحليل ماهية الامر
بالصيغة المخصوصة باطل الثاني ان المطلوب تحليل ماهية الامر من حيث انه امر وهي حقيقة
لا تختلف باختلاف اللغات فان التركي قد يامر وهي ما ذكروه لا يتناول الا الالفاظ العربية فان قال
قولنا او ما يقوم مقامه احتراز عن هذين الاشكالين الذين ذكرتموهما قلت قولكم او ما يقوم مقامه
يعني به كونه قائما مقامه في الدلالة على كونه طالبا للفعل او يعني به شيئا اخر فان كان المراد هو الثاني
فلا بد من بيانه وان كان المراد هو الاول صار معنى حد الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه
في الدلالة على طلب الفعل واذا ذكرناه على هذا الوجه كان قولنا الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل
كافيا وحينئذ يقع التعرض لخصوص صيغة افعل ضائعا الثالث انا سنبين ان الرتبة غير معتبرة
واذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول الصحيح ان يقال الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
الناس من لم يعرف هذا القيد الاخير **المسئلة الثالثة** اعلم ان تصور ماهية الطلب حاصل
لكل العقلاء على سبيل الاضطرار فان من لم يمارس شيئا من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم
قد يامر وينهى ويدرك تفرقة بديهية بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم من
الخبر ويعلمون انما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للاخر ولولا ان ماهية الطلب متصورة
تصورا بديهيا والا لما صح ذلك ثم نقول معنى الطلب ليس نفس الصيغة لان ماهية الطلب لا تختلف
باختلاف النواحي والامم وكان يحتمل في الصيغة التي وضعوا لها الخبر ان يضعوها للامر وبالعكس
فماهية الطلب ليست نفس الصيغة والا شيئا من صفاتها بل هي ماهية قائمة بقلب المتكلم
يجري مجرى علمه وقدرته وهذه الصيغ المخصوصة دالة عليها ويتفرع على هذه القاعدة
مسائل **المسئلة الاولى** ان تلك الماهية عندنا شيء غير الارادة وقال المعتزلة هي
ارادة المامور به لنا وجوه احدها ان الله تعالى ما اراد الايمان من الكافر وقد امره به فدل على ان
حقيقة الامر غير حقيقة الارادة وغير مشروطة بها وانما قلنا انه تعالى ما اراد الايمان لوجهين
احدهما انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو امن لزم انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى
المحال محال وصدور الايمان منه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء
محال الوجود لا يكون مريدا له بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وتمام الاسولة
والاجوبة على هذا الوجه سيأتي في مسئلة تكليف ما لا يطاق الثاني هو ان صدور الفعل عن العبد يتوقف

على وجود الداعي الذي هو مخلوق لله تعالى دفعا للتسلسل وعند حصول الداعي يجب وقوع
الفعل والا لزم وقوع الممكن لا عن مرجح او افتقاره الى داعية اخرى والا لزم التسلسل واذا كانت الداعية
مخلوقة لله تعالى ... وجود الداعي يجب حصول الفعل فالله تعالى خلق في الكافر ما يوجب الكفر فلو اراد
في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه مريدا للضدين وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فيثبت
بهذين الوجهين ان الله تعالى ما اراد الايمان من الكافر واما انه تعالى امر الكافر بالايمان فذلك مجمع عليه بين المسلمين
... المنقول متى ثبت انه وجد الامر بدون الارادة واذا ثبت ذلك ثبت ان حقيقة الامر مغايرة
لحقيقة الارادة وغير مشروطة بها فان قلت ما المراد بقولك امر الكافر بالايمان ان اردت به انزال
لفظ يدل على كونه مريدا للعقاب في الاخرة اذا لم يصدر منه الايمان فهذا مسلم لكن معناه نفس ارادة العقاب
لا غير فلا يحصل مطلوبكم من انه امر بما لم يرد وان عنيت شيئا اخر فاذكره لنتامل فيه ذلك لكن لا نسلم انه ما اراد
ولا نسلم ان الايمان محال وسيأتي تقرير هذا الكلام في مسئلة تكليف ما لا يطاق سلمنا ولكن لا نسلم ان المحال غير مراد
بيانه وهو ان الارادة من جنس الطلب واذا جوزت طلب المحال مع العلم بكونه محالا فلم لا تجوز ارادته مع العلم
بكونه محالا **والجواب** قوله الامر بالشيء عبارة عن الاخبار عن ارادة عقاب تاركه
قلت لو كان كذلك لتطرق التصديق والتكذيب الى قوله امنوا لان الخبر من شانه قبول ذلك ولان
سقوط العقاب جائز اما عندنا فبالعفو واما عندكم ففي الصغائر قبل التوبة وفي الكبائر بعدها
ولو كان الخبر عن وقوع العقاب لما جاز ذلك قوله لم قلت ارادة المحال ممتنعة قلنا هذا متفق
عليه بيننا وبينكم وايضا فلان الارادة صفة من شانها ترجيح احد طرفي الجائز على الاخر وذلك
في المحال محال والعلم به ضروري وثانيها ان الرجل قد يقول لغيره اني اريد منك هذا الفعل
لكني لا امرك به ولو كان الامر هو الارادة لكان قوله اريد منك الفعل ولا امرك به جاريا مجرى ان
يقال اريد منك الفعل ولا اريد منك وقوله امرك بهذا الفعل ولا امرك به ومعلوم ان ذلك صريح
التناقض دون الاول وثالثها ان الحكيم قد يامر عبده بشيء في الشاهد ولا يريد منه ان ياتي
بالمامور به لاظهار تمرده وعصيانه فان قلت ذلك ليس بامر وان تصور بصورته قلت الجواب
انما يحصل بالامر فدل على انه امر ورابعها انه سيظهر في باب النسخ انه يجوز نسخ الفعل قبل
مضي مدة الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة والكراهة لزم ان يكون الله تعالى مريدا
كارها للفعل الواحد في الوقت الواحد من الوجه الواحد وذلك باطل بالاتفاق احتج الخصم
لوجهين الاول ان صيغة افعل موضوعة لطلب الفعل وهذا الطلب اما الارادة او غيرها والثاني
باطل لان الطلب الذي يغاير الارادة لو صح القول به لكان امرا خفيا لا يطلع عليه الا الاذكياء من
العقلاء لكن اهل اللغة وضعوا هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل واحد وما ذاك الا الارادة فعلمنا
ان هذه الصيغ موضوعة للارادة الثاني ان ارادة المامور به لو لم تكن معتبرة في الامر لصح الامر بالماضي والواجب
والممتنع قياسا على الخبر فان ارادة المخبر عنه لما لم تكن معتبرة في الخبر صح تعلق الخبر بكل هذه الاشياء
والجواب عن الاول لا نسلم ان الطلب النفساني الذي يغاير الارادة غير معلوم
للعقلاء فانهم قد يامرون بالشيء ولا يريدونه كالسيد الذي يامر عبده بشيء ولا يريده ليمهد عذره
عند السلطان

وعن الثاني أنه لا بد من الجامع وعلى أن القائل بتكليف ما لا يطاق جوزه. المسألة السابعة
أن هذا الخطاب يعني يقتضي ترجيح جانب الفعل على جانب الترك أو جانب الترك على جانب الفعل
وعلى التقديرين فالترجيح قد يكون مانعاً من النقيض كما في الوجوب والحظر [illegible] كما في الندب
والكراهة والتفاوت بين أصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض [illegible] والخصوص
والصيغ ها هنا لفظ دال على أصل الترجيح ولفظ دال على الترجيح المانع من النقيض بالعموم والخصوص
وإنما ها هنا لفظ دال على أصل الترجيح ولفظ دال على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين
أما اللفظ الدال عليه كيف كان اللفظ واللفظة العربية فها هنا [illegible] ستة أصل الترجيح و
الترجيح من النقيض وثالثها ورابعها مطلق اللفظ الدال على الأول والثاني وخامسها وسادسها
اللفظة العربية الدالة على الأول والثاني ثم إنه بالجملة في إطلاق لفظ الأمر على أيها شئت أو عليها
بأسرها أو على طائفة منها بحسب الاشتراك فليلاحظ البحث العقلي أما البحث اللغوي فهو أن نقول جعل
الأمر اسماً للصيغة الدالة على الترجيح أولى من جعلها اسماً لنفس الترجيح ويدل عليه وجوه أحدها أن أهل
اللغة قالوا الأمر من الضرب اضرب ومن النصر انصر جعلوا نفس الصيغة أمراً وثانيها لو قالوا إن أمرت ولانا
فعبدي حر ثم أشار ولم يتلفظ منه مدلول هذه الصيغة لم يحنث ولو كان حقيقة الأمر ما ذكرتم لعتق
ولا يعارض هذا الحكم بما إذا حرك وأشار يعتق لأنا نمنع هذه المسألة وثالثها أنا لو جعلناه حقيقة في الصيغ
كان مجازاً في المدلول تسمية للمدلول باسم الدليل ولو جعلناه حقيقة في المدلول كان مجازاً في الدليل تسمية
للدليل باسم المدلول والأول أولى لأنه يلزم من فهم الدليل فهم المدلول أما العكس من فهم المدلول فهم الدليل
بل فهم دليل معين ورابعها أن الإنسان الذي قام بقلبه ذلك المعنى ولم ينطق بشيء لا يقال
أنه أمر بشيء وإذا قيل أمر فلان بكذا فهم ذلك من اللفظ دون ما في القلب وذلك يدل
على أن لفظ الأمر اسم للصيغة احتج المخالف بالآية والخبر والشعر والمعقول أما الآية فقوله تعالى إذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين
لكاذبون الله تعالى كذبهم في شهادتهم ومعلوم أنهم كانوا صادقين في النطق اللساني فلا بد من إثبات
كلام في النفس ليكون الكذب عائداً إليه أما الأثر فقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه زورت في نفسي كلاماً
فسبقني إليه أبو بكر رضي الله عنه وأما الشعر فقول الأخطل إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على
الفؤاد دليلاً وأما المعقول فهو أن هذه الألفاظ مفردات ولو سميت كلاماً لكان إنما سميت بذلك
لكونها معرفات للمعنى النفساني فإن يجب تسمية الكتابة والإشارة كلاماً وإنه باطل عالمين
والجواب عن الأول أن الشهادة هي الإخبار عن الشيء مع العلم به فلما لم يكونوا
به لا جرم كذبهم الله تعالى في ادعائهم كونهم شاهدين وعن الثاني قوله زورت في نفسي كلاماً أي قدرت كما
يقال قدرت في نفسي داراً أو بناء وعن الثالث أنا لا نسلم أن الشعر هكذا بل هو مصحف ولو سلمناه
فمعناه أن المقصود من الكلام ما يحصل في القلب وعن الرابع أنه قياس في اللغة ولا يقبل. فرع
إن الأمر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب أو اللفظ العربي الدال على الطلب والحق هو الأول لأن
الفارسي إذا طلب من عبده شيئاً بلغته فإن العرب يسميه أمراً ولو حلف لا يأمر فأمر بالفارسية يحنث
في يمينه وإذا ثبت أن الأمر اسم
لمطلق

لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب أو لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض والحق هو الثاني وذلك
إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب. المسألة الثالثة دلالة الصيغة المخصوصة على مسماها الطلب
يلغى في حقيقتها الوضع من غير حاجة إلى إرادة أخرى وهو قول الكعبي وقال أبو علي وأبو هاشم لا بد مع ذلك من
إرادة أخرى لنا [illegible] احتجاجهما أن هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى فلا تفتقر في إفادتها لما وضعت له إلى الإرادة
كسائر الألفاظ مثل دلالة السبع والحمار على البهيمة المخصوصة فإنه لا حاجة فيهما إلى الإرادة وما ثبت أن الطلب
النفساني أمر باطن ولا بد من الاستدلال عليه بأمر ظاهر والإرادة أمر باطن يفتقر إلى المعرف كافتقار الطلب
النفساني [illegible] فثبتت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الإرادة فلما أمكن الاستدلال بالصيغة ابتداء على ذلك الطلب
احتج المخالف بأنا نميز بين [illegible] الصيغة طلباً وبينها إذا كانت تهديداً ولا مميز إلا الإرادة والجواب
أنها حقيقة في الطلب مجاز في التهديد فكان الأصل في كل الألفاظ إجراؤها على حقائقها إلا عند قيام دلالة
صارفة فكذا ها هنا. المسألة الرابعة ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن الإرادة المأمور به تؤثر
في صيرورة صيغة افعل أمراً وهذا خطأ من وجهين الأول أن الأمرية لو كانت صفة للصيغة لكانت إما أن
تكون حاصلة لمجموع الحروف وهو محال لأنه لا وجود لذلك المجموع وأما للآحاد وهو باطل لأن يكون كل واحد من الحروف
التي تشتمل صيغة الأمر منها أمراً على الاستقلال وهو محال الثاني أن صيغة افعل دالة بالوضع على المعنى
وذلك المعنى هو إرادة المأمور وإذا كانت الإرادة نفس المدلول وجب أن لا تقبل الصيغة الدالة عليها صفة
قياساً على سائر المسميات والأسماء. المسألة الخامسة قال جمهور المعتزلة الإيجاب أن يكون
الآمر أعلى رتبة من المأمور حتى يسمى الطلب أمراً وقال أبو الحسين البصري المعتبر هو الاستعلاء لا العلو وقال أصحابنا
لا يعتبر لا العلو ولا الاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون إذ قال لقومه ماذا تأمرون مع أنه كان أعلى رتبة منهم
وقال عمرو بن العاص لمعاوية أمرتك أمراً جازماً فعصيتني وقال دريد بن الصمة لنظرائه ولمن فوقه أمرتهم
أمري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد إلا ضحى الغد وقال حباب بن المنذر يخاطب يزيد بن
المهلب أمير خراسان والعراق أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً فهذه
الوجوه دالة على أن العلو غير معتبر وأما أن الاستعلاء غير معتبر فلأنهم يقولون فلان أمر فلاناً على وجه
الرفق واللين ثم إذا بالغ في التواضع يمتنع إطلاق الاسم عرفاً وإن ثبت ذلك لغة احتج المخالف
على أن العلو معتبر بأنه يستقبح في العرف أن يقول القائل أمرت الأمير أو نهيته ولا يستقبح أن
يقال سألته أو طلبته ولولا أن الرتبة معتبرة وإلا ما كان كذلك وأما أبو الحسين فقال اعتبار الاستعلاء
أولى من اعتبار العلو لأن من قال لغيره افعل على سبيل التضرع إليه لا يقال إنه أمره وإن كان أعلى رتبة
من المقول له ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء لا على سبيل التذلل يقال إنه أمره ولهذا يصفون
من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث أمر من هو أعلى رتبة منه والجواب أن مدار هذا الكلام على منع
الاستعلاء وأصحابنا يمنعون منه. المسألة السادسة لفظ الأمر قد يعار معنى الخبر
وبالعكس أما أن الأمر يعار معنى الخبر فكما في قوله عليه السلام إذا لم تستح فاصنع ما شئت معناه
صنعت ما شئت وأما أن الخبر يعار معنى الأمر فكما في قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن
حولين كاملين والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر يدل على

وجود الفعل كما ان الخبر يدل عليه ايضا فبينهما مشابهة من هذا الوجه فصح المجاز وايضا نحو اقام النهي مقام الخبر
وبالعكس اما الاول فكقوله عليه السلام لا تنكح الثيب حتى تستامر معناه لا تنكحوا الى غاية استيمارها وايضا فكقوله عليه
السلام لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها وكما في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ووجه المجاز ان النهي يدل على عدم
الفعل كما ان الخبر يدل على عدمه فبينهما مشابهة من هذا الوجه

القسم الاول في مباحث اللفظ

وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الاصوليون صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها الايجاب
كقوله تعالى اقيموا الصلاة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم واحسنوا والقريب منه التاديب كقوله عليه السلام
كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب والارشاد
كقوله تعالى واستشهدوا واذا تداينتم فاكتبوه والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الاخرة والارشاد
لمنافع الدنيا فانه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد ولا يزيد بفعله والاباحة كلوا واشربوا والتهديد اعملوا
ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله تعالى تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما اخر والامتنان
كلوا مما رزقكم الله والاكرام ادخلوها بسلام امنين والتسخير كقوله كونوا قردة خاسئين والتعجيز فاتوا بسورة والاهانة
ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية اصبروا او لا تصبروا والدعاء رب اغفر لي والتمني كقول
الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار بل القوا ما انتم ملقون والتكوين كن فيكون اذا عرفت هذا
فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان خصوصية التسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة
من مجرد هذه الصيغة بل انما تعلم بالقرائن انما الذي وقع الخلاف فيه امور خمسة الوجوب والندب و
الاباحة والتنزيه والتحريم فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة ومنهم من جعلها
مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم
من جعلها حقيقة لاقل المراتب وهو الاباحة والحق انها ليست حقيقة في هذه الامور لنا انا ندرك الفرق
في اللغات كلها بين قولنا افعل وقولنا ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها
وقدرنا هذه الصيغة منقولة على سبيل الحكاية عن ميت او عن غائب لا في فعل معين حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل
في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست اسامي مترادفة على
معنى واحد وكما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان
قد عبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل وكذلك الكلام في الامر عن النهي فقالوا الاول ان يقول افعل
والنهي ان يقول لا تفعل فصار الحاصل معلوم بالضرورة من اللغات لا نتشكك فيه اطلاقه مع قرينة على الاباحة او
التهديد فان قيل تدعي الفرق بين افعل ولا تفعل في حق من يعتقد كون اللفظ موضوعا للكل حقيقة او في حق
من لا يعتقد ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان كل من اعتقد كون هذه اللفظة موضوعة لهذه
المعاني فانه يحصل في ذهنه الاستواء اما من لا يعتقد ذلك فانه لا يحصل عنده الرجحان سلمنا الرجحان لكن
لم لا يجوز ان يكون ذلك للعرف الطارئ لا في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا ان ما ذكرته يدل على
قولك لكنه معارض بما يدل على نقيضه وهو ان هذه الصيغة جاءت بمعنى التهديد والاباحة والاصل
في الكلام الحقيقة **الجواب** عن الاول انه مكابرة فانا نعلم ان عند انتفاء كل القرائن يسبق الى افهامنا
فهم الطلب من لفظ افعل راجحا على فهم التهديد والاباحة وعن الثاني ان الاصل عدم التغيير وعن الثالث انا

٢٩

لكن عرفنا ان المجاز اولى من الاشتراك ووجه المجاز في هذه الامور الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والتنزيه والتحريم اصل واحد وهو اطلاق اسم الضد على الضد احد وجوه المجاز **المسألة الثانية**
الحق عندنا ان لفظ افعل حقيقة في الترجيح المانع من النقيض وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال ابو هاشم
انه يفيد الندب [illegible] ثالثها [illegible] الذين يقولون انه حقيقة في القدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك ثم الوجوب ممتاز عن الندب بامتناع الترك والندب ممتاز
عن الوجوب بجواز الترك وليس في الصيغة اشعار بهذين القيدين [illegible] ثم قالوا انا نقول يجب حمله
على الندب لان اللفظ يفيد رجحان الفعل على الترك وليس في الصيغة اشعار بهذين القيدين [illegible]
ثم لا ان نقول يجب حمله على الندب لان اللفظ يفيد رجحان الفعل على الترك وليس فيه ما يدل على المنع من
الترك وقد كان جواز الترك معلوما بحكم الاستصحاب واذا كان لم يكن ثبت في ذلك الحكم جواز الترك بحكم
الاستصحاب ورجحان الفعل بدلالة اللفظ ولا معنى للندب الا ذلك ومنهم الذين قالوا ان صيغة
افعل موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي وهو قول المرتضى من الشيعة ومنهم
الذين قالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك لكنا لا ندري
ما هو الحق من هذه الاقسام الثلاثة فلاجرم نتوقف في الكل وهو قول الغزالي رحمة الله عليه
لنا وجوه الاول التمسك بقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق
بل الذم فانه لا عذر له في الاخلال بالسجود بعد ورود الامر به وهذا هو المفهوم من قول السيد لعبده ما
منعك من دخول الدار اذا امرتك [illegible] ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذمه الله تعالى على تركه
ولكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني بالسجود فان قلت لعل الامر في تلك اللغة كان يفيد الوجوب
فلم قلت ان هذه اللغة للوجوب قلت الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الامر المخصوص بأمر
خاص خلاف الظاهر **الدليل الثاني** التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على انهم
تركوا افعل ما قيل لهم افعلوه ولو كان الامر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولى
ان تفعلوا ويجوز لكم تركه فانه ليس له ان يلومهم على تركه فان قلت انما ذمهم لانهم تركوا
المامور به لا لانهم لم يعتقدوا وجوب الامر والدليل عليه قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وايضا
فصيغة افعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض القرائن بها فلعله تعالى انما ذمهم لانه كان قد
احدث قرائن دالة على الوجوب **والجواب** عن الاول ان المكذبين في قوله ويل يومئذ
للمكذبين اما ان يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان عندنا الكافر كما يستحق العقاب بترك الايمان يستحق
الذم والعقاب ايضا بترك العبادات وان كان الثاني لم يكن اثبات الويل بسبب التكذيب
منافيا لثبوت الذم لا لاجل اخر بسبب ترك المامور به وعن الثاني ان الله تعالى انما ذمهم لمجرد انهم تركوا
الركوع لما قيل لهم اركعوا وذلك يدل على ان منشأ الذم هذا القدر لا القرينة **الدليل الثالث**
لو لم يكن الامر ملزما للفعل لما كان تارك الامر سببا للعقوبة المامور به لكنه سبب للعقوبة فوجب
ان لا يكون الامر ملزما للفعل بيان الملازمة ان [illegible] ان لا يكون الامر ملزما للفعل اذا
[illegible] الامر

اذا امر بالشيء فذلك الشيء لا يجب فعل المأمور به فوجب ان [illegible] سد الطرق الاربعة بيان
ان المراد الامر بحسب [illegible] المأمور به قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
معناه اذا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام فقوله اذا قضى الله ورسوله [illegible] معناه اذا الزم
الله ورسوله امرا فانه لا خيرة للمؤمن في المأمور به وجب فيها حمل لفظ الامر على [illegible] به اذ لو اجري معناه
على ظاهره ايضا لمعنى انه لا خيرة للمؤمن فيما قضاه الله فاخراج ذلك عن معناه بعيد واذا تعذر حمله على نفس
الامر وجب حمله على المأمور به فيصير المعنى ان الله تعالى اذا الزم المكلف امرا فانه لا خيرة له [illegible] فيه
الخيرة نفي ما الحظر او الوجوب والحظر منفي بالاجماع فتعين الوجوب فان قيل القضاء بمعنى الالزام [illegible] الامر
قد يرد بمعنى الشيء فقوله اذا قضى الله ورسوله امرا معناه اذا الزم الله ورسوله شيئا ومن تعريف
بان الله تعالى اذا الزمنا شيئا فانه يكون واجبا علينا ولكن لم قلت انه بمجرد ان يامرنا بالشيء فقد الزمنا
وذلك عين المتنازع **والجواب** قد بينا ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص فليس حقيقة
في الشيء دفعا للاشتراك والضرورة [illegible] فها هنا فصرفه عن ظاهره اذا ثبت هذا فقوله اذا قضى الله امرا معناه
اذا الزم الله امرا والالزام منه توجيهه على المكلف [illegible] المراد الامر غير المراد المأمور به فان القاضي
اذا قضى [illegible] [illegible] المراد الحكم [illegible] المحكوم به فقال ها هنا الزام الامر عبارة عن
توجيهه على المكلف القطع بوقوع ذلك الالزام ان الامر يقتضي الوجوب لم يكن المراد الامر الا ما للمأمور به
وان كان مقتضيا للوجوب فهو الذي قلناه **الدليل الرابع** تارك ما امر الله او رسوله به مخالف
لذلك الامر يستحق العقاب فتارك ما امر الله او رسوله به يستحق العقاب ولا معنى لقولنا ان الامر للوجوب
الا ذلك وانما قلنا ان تارك ما امر الله او رسوله به مخالف لذلك الامر لان موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضاه والمخالفة ضد الموافقة فكانت مخالفة الامر عبارة عن الاخلال بمقتضاه فثبت ان تارك ما امر الله
او رسوله به مخالف لذلك الامر وانما قلنا ان مخالف الامر يستحق العقاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف هذا الامر بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن
العذاب انما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فثبت ان مخالف امر الله او امر رسوله قد حصل
في حقه ما يقتضي نزول العذاب فان قيل لا نسلم ان تارك المأمور به مخالف للامر قوله موافقة الامر عبارة
عن الاتيان بمقتضاه فيكون مخالفته عبارة عن الاخلال بمقتضاه قلنا لا نسلم ان موافقة الامر
عبارة عن الاتيان بمقتضاه والدليل عليه انا نفسر موافقة الامر بتفسير اخر وهو ان
موافقة الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر فلو اقتضاه
على سبيل الندب واتيت به على سبيل الوجوب كان هذا مخالفة للامر وما [illegible] موافقة الا ان
الامر عبارة عن الاعتراف بكون ذلك الامر حقا واجب القبول ومخالفته عبارة عن انكار كونه حقا
واجب القبول سلمنا ان ما ذكرته يدل على ان مخالفة الامر عبارة عن ترك مقتضاه لكن ها هنا ما يدل
على انه ليس كذلك فانه لو كان ترك المأمور به مخالفة للامر لكان ترك المندوب مخالفة لامر الله تعالى
وذلك باطل لان وصف الانسان بانه مخالف لامر الله تعالى اسم ذم ولا يجوز اطلاقه على تارك
المندوب سلمنا ان تارك المندوب مخالف للامر فلم قلت ان مخالف الامر يستحق العقاب واما

[illegible]

واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فقلنا لا نسلم ان هذه الاية دالة على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر
بل هي دالة على الامر بالحذر عن مخالف الامر فلم لا يجوز ان يكون كذلك سلمنا ذلك لكنها دالة على ان
المخالف عن الامر [illegible] بالحذر فلم قلت ان مخالف الامر يلزمه الحذر فان قيل لفظه عن صلة
زائدة قلنا الاصل [illegible] كلام الاسماء في كلام الله تعالى على الوجه ابدا سلمنا ان دلالة الاية على ان
مخالف الامر مأمور بالحذر عن العقاب فلم قلت يجب عليه الحذر عن العقاب اقصى ما في الباب انه ورد الامر
به لكن [illegible] ان الامر للوجوب فان ذلك اول المسألة فان قلت لعل قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم
انه حسن ولم لا يكون مشروطا بقيام ما يقتضي نزول العذاب بل الحذر حسن عند احتمال نزول العذاب
وعند مجرد الاحتمال [illegible] ان هذه المسألة اجتهادية لا قطعية سلمنا دلالة الاية على قيام ما يقتضي
نزول العذاب لكن في كل امر او في امر واحد لان قوله عن امره لا يفيد الا امرا واحدا وعندنا ان
امرا واحدا يفيد الوجوب فلم قلت ان كل امر كذلك سلمنا ان كل امر كذلك لكن الضمير في قوله عن امره
يحتمل عوده الى الله تعالى وعوده الى رسوله فالاية لا تدل الا على ان امر الرسول للوجوب لا امر الله فلم قلت
انه يجب ذلك في امر الله **والجواب** قوله لم قلت ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
قلنا الدليل عليه ان العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال هذا العبد موافق للسيد وجرى
على وفق امره ولو لم يمتثل امره يقال انه ما وافقه بل خالفه وحسن هذا الاطلاق من اهل اللغة معلوم
بالضرورة فثبت ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه قوله الموافقة عبارة عن الاتيان بما
يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر قلنا لما سلمتم ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضى الامر فنقول لا شك ان مقتضى الامر هو الفعل لان قوله افعل لا يدل الا على اقتضاء الفعل واذا لم يوجد
الفعل لم يوجد مقتضى الامر واذا لم يوجد مقتضى الامر لم يوجد الموافقة واذا لم يوجد موافقة الامر حصلت
مخالفته لانه ليس بين الموافقة والمخالفة واسطة قوله لم لا يجوز ان تكون الموافقة عبارة عن اعتقاد كون ذلك
الامر حقا واجب القبول قلنا هذا لا يكون موافقة للامر بل موافقة للدليل الدال على ان ذلك
الامر حق فان موافقة الشيء عبارة عما يقرر مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر
كان الاعتراف بحقيته مقررا لما يقتضيه ذلك الدليل اما الامر فلما اقتضى دخول الفعل في الوجود
كانت موافقته عبارة عما يقرر دخوله في الوجود وادخاله في الوجود يقرر دخوله في الوجود فكانت
موافقة الامر عبارة عن فعل مقتضاه قوله لو كانت مخالفة الامر عبارة عن ترك المأمور به لكنا
اذا تركنا المندوب فقد خالفنا الامر قلنا هذا الالزام انما يصح لو كان المندوب مأمورا به
وانما يكون المندوب مأمورا به لو ثبت ان الامر ليس للوجوب وهذا عين المتنازع فيه قوله لم لا يجوز
ان يكون قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امرا بالحذر عن المخالف لا امرا للمخالف بالحذر
قلنا الدليل عليه وجوه احدها ان النحويين اتفقوا على ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من تعلقه
بمفعوله فلو جعلنا [illegible] للمخالف بالحذر [illegible] قد اسندنا الفعل الى [illegible]
وما [illegible] لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لم يتعين المأمور به فان قلت المأمور به هو ما تقدم
وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا قلت المتسللون هم الذين خالفوا فلو امروا بالحذر

عن المخالف لم يعين المأمور به فان قلت المأمور به ما امروا بالحذر كما لو قال احذروا الفعل فليحذر المتسللون لواذا
عن الذين يخالفون عن امره وجعل شيئا ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم صانعا لان الحذر ليس
بما يتعين [illegible] قوله الاية دالة على وجوب الحذر عمن يخالف عن الامر [illegible] الامر قلنا [illegible]
قلنا فان المخالفة كلمة عن للمجاوزة والبعد يقال جلس عن يمينه اي متراخيا عن [illegible] المكان
بجانب يمينه قلنا كان المخالف عن امر الله تعالى بعيدا عن امر الله تعالى لاجرم ذكره بلفظ عن قوله قلت ان قوله فليحذر
يدل على وجوب الحذر عن العقاب قلنا لا ندعي وجوب الحذر ولكنه لا اقل من ان يدل على جواز الحذر والحذر
الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد
المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث ولا يجوز وروده في كلام الله فلما دلت الاية على ان مخالف الامر مستحق
للعقاب او على ان مخالف كل امر مستحق العقاب قلنا على التقاتل لوجوه الاول انا لا نجوز ان يستثنا
كل واحد من انواع المخالفات [illegible] للذين يخالفون عن امره الا مخالفة الامر [illegible] لان الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وذلك يفيد العموم الثاني انه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة
الامر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية الثالث لما ثبت ان مخالف الامر في بعض الصور مستحق
للعقاب فيقول انما استحق العقاب لان مخالف الامر يقتضي عدم المبالاة بالامر وذلك يناسب الزجر
وهذا المعنى قائم في كل المخالفات فوجب ترتيب العقاب على الكل قوله يجب ان امر الله تعالى وامر رسوله
للوجوب فلم قلتم ان الامر كذلك قلنا لانه لا قائل بالفرق الدليل الخامس تارك المأمور به عاص وكل
عاص يستحق العقاب فتارك المأمور به يستحق العقاب ولا نعني بالوجوب الا ذلك بيان الاول قوله تعالى
ولا اعصي لك امرا افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم بيان الثاني قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا فان قيل لا نسلم ان تارك المأمور به عاص
وبيانه من وجوه الاول قوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلو كان العصيان عبارة عن
ترك المأمور به لكان قوله لا يعصون الله ما امرهم انهم يفعلون ما امروا به فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون
تكرارا فان قيل لا نسلم ان تارك المأمور به عاص وبيانه من وجوه قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله لا يعصون الله ما امرهم
انهم يفعلون ما امروا به فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكرارا الثاني اجمع المسلمون على ان الامر قد يكون
امر ايجاب وقد يكون امر استحباب وتارك المندوب غير عاص والا لاستحق النار لما ذكرتموه فعلمنا
ان المعصية ليست عبارة عن ترك المأمور به سلمنا ان المعصية عبارة عن ترك المأمور به لكن لا نسلم
كان الامر امر ايجاب او مطلقا بيانه ان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم حكاية حال فيكفي
في صدقها تنزيلها على صورة واحدة ونحمله على ذلك الامر كان امر ايجاب فلا جرم كان تركه معصية سلمنا
ان تارك المأمور به عاص مطلقا فلم قلت العاصي يستحق العقاب والاية المذكورة مختصة بالكفار
لقرينة الخلود والجواب عن الاول ان تارك المأمور به عاص قوله لو كان كذلك لكان قوله ويفعلون
ما يؤمرون تكرارا قلنا لا نسلم بل معنى الاية والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون
به في المستقبل قوله الامر قد يكون امر استحباب قلنا لا نسلم لكون المستحب مأمورا به حقيقة
بل

حقيقة بل مجازا لان الاستحباب لازم الوجوب واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز فان قلت
ليس الحكم بكون هذه الصيغة للوجوب محافظة على عدم الاشتراك في بعض الصور اولى من القول
اولى من القول بان المستحب مأمور به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات قلت
بل ما ذكرناه اولى [illegible] لانا لو حملناه على الوجوب لكان اصل الترجيح داخلا فيه فيكون
المسمى بحيث جعلناه مجازا في اصل الترجيح اما لو جعلناه لاصل الترجيح لم يكن الوجوب لازما له فلا يمكن
جعله [illegible] عن الوجوب فكان الاول اولى قوله هذه الاية حكاية حال قلنا [illegible] اسم المعصية
على [illegible] الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا المعنى فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه قوله الاية
مخصصة بالكفار لقرينة الخلود قلنا الخلود هو المكث الطويل لا الدائم واعلم ان هذا الدليل
قد يقرر على وجه اخر فيقال انا قلنا ان تارك المأمور به عاص لان [illegible] لفظة العصيان على الامتناع
سميت العصا عصا لانه يمتنع بها وتسمى الجماعة عصا يقال شقت عصا المسلمين اي جماعتهم
لانها يمتنع بكثرتها وهذا كلام مبني على الحفظ اي يمتنع وهذا الخطب يقتضي عن الكسر
قال عليه السلام لولا انا نعصي الله لما عصانا اي لم يمتنع عن اجابتنا فيثبت ان العصيان
عبارة عن الامتناع عما يقتضيه الشيء واذا كان لفظ افعل مقتضيا للفعل كان تعلق الاتيان
به والامتناع عنه عصيانا لا محالة وانما قلنا ان تسمية تارك المأمور به بالعاصي يدل على ان الامر
للوجوب لوجهين احدهما ان الانسان انما يكون عاصيا للامر والامير اذا اقدم على ما يحظره الامر ويمنع
منه الثاني ان الله تعالى لو اوجب علينا فعلا فلم نفعله كنا عصاة ولو ندبنا اليه تعالى الاولى
ان نفعله ولكنا ان لا نفعله فلم نفعله لم نكن عصاة ولهذا يوصف تارك الواجب بانه عاص لله تعالى
ولا يوصف تارك النوافل بذلك الثالث ان العاصي للقول يعلم على مخالفته ومن لم يوافقه
وليس يخلو مخالفته اما ان يكون بالاقدام على ما يمنع منه الامر فقط او قد يحصل بالاقدام على ما لا يمنع
منه الامر يمنع الا الايجاب وهذا الثاني باطل لانا كنا عصاة للامر بفعل ما لم يمنع منه لوجب اذا امرنا
الله تعالى بالصلاة عند تصدق فيها اليوم ان يكون عصاة اذا ترك الامر بتصدق فيه اليوم فثبت
ان مخالفة الامر انما تحصل بالاقدام على ما يمنع منه فاذا كان تارك ما امر به عاصيا مقدما على ما يحظره
الامر ويمنع منه وهذا المعنى هو الوجوب **الدليل السادس** انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري
فلم يجبه لانه كان في الصلاة فقال ما منعك ان تستجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول فلامه على ترك الاستجابة عند ورود مجرد الامر ولولا ان مجرد الامر للوجوب والا لما كان ذلك
فان قيل هذا خبر واحد ولا يجوز التمسك به في مسألة علمية وايضا فالنبي عليه السلام ما ذمه ولكنه اراد
ان يبين ان دعاء النبي عليه السلام لما خالف دعاء غيره **والجواب** عن الاول انا بينا ان المدارك
اللفظية لا يرجى فيها اليقين وهذه المسألة وان لم تكن في نفسها علمية ولكنها وسيلة الى العمل فيصح التمسك
فيها بالظن لان الامر في العمليات [illegible] ان يحصل حكم الظن [illegible] ان يحصل العلم بوجود ما يقتضي ظن الحكم
وجواز التمسك به في العمليات وعن الثاني انه يدل على ان الامر على الوجوب بكون المانع من الاجابة
قائما وهي الصلاة فانها تحرم الكلام واذا كان المانع الظاهر قائما من الرسول عليه السلام ان يسأله
عن [illegible]

بل ذا كان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم يفيد الوجوب [illegible]
فظاهر الكلام يقتضي اللوم ويقتضي نفي الاختيار عن اهل العلم وذلك لا يكون الا والامر للوجوب
الدليل السابع هو قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة
وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فهاهنا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة [illegible]
على انه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلاة مع انه يوجد الامر علمنا ان المندوب غير مامور به فان قيل
لا نجوز ان يقال هذا الوجه امارة تدل على انه اراد لامرتهم على وجه يقتضي الوجوب ولهذا يمتنع ان يقتضي
الامر الوجوب بدلالة اخرى قلت كلمة لولا دخلت على الامر فوجب ان لا يكون الامر حاصلا والندب
حاصل فوجب ان لا يكون الندب امرا [illegible] **الدليل الثامن** خبر بريرة فانها
قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتامرني فقال لا انما انا شافع نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على
الندب ونفي الامر عند ثبوت الندبية يدل على ان المندوب غير مامور به واذا كان كذلك وجب
ان لا يدل الامر على الندب **الدليل التاسع** ان الصحابة تمسكوا بالامر للوجوب ولم يظهر على احد
منهم الانكار وذلك يدل على انهم اجمعوا على ان ظاهر الامر للوجوب انما قلنا انهم تمسكوا بالامر على الوجوب
لانهم اوجبوا اخذ الجزية من المجوس لما روى عبد الرحمن انه عليه السلام قال سنوا بهم سنة اهل
الكتاب واوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بقوله عليه السلام فليغسله سبعا واوجبوا اعادة الصلاة عند
ذكرها بقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها واما انه لم يظهر من احد منهم الانكار عليه فلانه متى كان الامر
كذلك حصل الاجماع كما قررناه في مسئلة القياس فان قيل لعلهم عملوا بهذه الاوامر على الوجوب
لانهم عرفوا ذلك عند غيرها نحو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
فانكحوا ما طاب لكم من النساء واذا حللتم فاصطادوا واذا [illegible] فليس القول بانهم لم يعملوا
بالوجوب في تلك الاوامر لدليل منفصل **والجواب** ان يقال لو لم يكن الامر للوجوب لامتنع
ان يفيد الوجوب في صورة اصلا ولو لم يفد الوجوب في صورة من الصور اصلا لما كان دليلهم على
وجوب اخذ الجزية [illegible] خبر عبد الرحمن ولو كان كذلك لوجب اشتهار ذلك الدليل ووجب
ان يشتهر علمنا انه لم يوجد ولما لم يوجد كان دليلهم على وجوب اخذ الجزية ظاهر الامر واما قوله انا
الامر للوجوب [illegible] علم الوجوب في بعض الصور الا ان الامر لا يفيد الوجوب اصلا الاحتمال ان
يقال [illegible] هاهنا خلاف [illegible] فبينت ان الاحتمال الذي ذكرناه اولى **الدليل العاشر**
انظر فعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا او لا في واحد منهما والاقسام
الثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وهو ان يكون للوجوب فقط وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون للندب
فقط لانه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مامورا به لكنه مامور به فيمتنع ان يكون الامر
للندب بيان الملازمة ان المندوب هو الراجح مع جواز الترك والواجب هو الراجح فعله مع المنع
من الترك والجمع بينهما محال فلو كان الامر للندب فقط لم يكن الواجب مامورا به وانه باطل لو كان الامر
للوجوب فقط لما كان المندوب مامورا به قلت الترجيح [illegible] لان كثيرا من الاصوليين صرحوا
بان المندوب غير مامور به ولا يمكنك ان تنكر ان الواجب غير مامور به لان احدا من الامة لم يقل به

بل قلت ان الامر لا يجوز ان يكون حقيقة في الندب فقط وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حقيقة في الوجوب و
الندب معا لانه لو كان حقيقة فيهما لكان اما ان يكون حقيقة فيهما بحسب [illegible]
حقيقة في ترجيح الفعل على الترك فقط من غير اشعار بجواز الترك او بالمنع منه او يكون حقيقة فيهما لا
بحسب معنى مشترك والاول باطل الا انا لو جعلناه حقيقة في اصل الترجيح لم يكن جعله مجازا في الوجوب
لان الوجوب غير اصل الترجيح اعني المشترك بين الواجب والمندوب ولو جعلناه حقيقة في
الوجوب كان الترجيح جزء مسماه ولازم ماله فيمكن جعله مجازا عن اصل الترجيح واذا كان كذلك كان
حقيقة في الوجوب لكونه مجازا في اصل الترجيح اولى من جعله حقيقة في اصل الترجيح مع انه لا يكون
حقيقة في الوجوب ولا مجازا فيه والثاني وهو ان يجعل حقيقة في الوجوب والندب لا بحسب معنى
مشترك بينهما فهو يقتضي كون اللفظ مشتركا وقد عرفت ان ذلك خلاف الاصل وانما قلنا انه
لا يجوز ان لا يكون حقيقة في الواجب ولا المندوب اصلا لان ذلك على خلاف الاصل(؟) الاجماع ولما ثبت
فساد هذه الاقسام الثلاثة تعين القول بالوجوب **الدليل الحادي عشر** ان العبد اذا
لم يفعل ما امره به سيده اتفق العقلاء من اهل اللغة ويطلقون حسن ذمه على ان يقولوا امره سيده فلم
يفعل فدل على كون ذلك علة في حسن ذمه على ان ترك المامور به ترك الواجب فان قيل لا نسلم انهم
انما ذموا لمجرد الترك بل لاجل [illegible] انهم علموا من سيده انه يكره ترك ذلك الفعل وبانه
ان الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده وبانه ان السيد لا يامر الا بما فيه نفع
ودفع مضرته والعبد ملزم بايصال المنافع الى السيد ودفع المضار عنه سلمنا انهم ذموا لمجرد الترك
لكن لا نسلم ان فعلهم صواب ودل عليه امران احدهما انه لو كان المامور به معصية لما استحق العبد
الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس علة الذم وثانيهما ان كثيرا من الاوامر ورد في كتاب الله تعالى
وسنة رسوله بمعنى الندب فلو كان ترك المامور به علة الذم لكان المندوب واجبا وهو محال
بعد ما وجب ان مجرد ترك المامور به لا يمكن جعله علة للذم واذا ثبت ذلك علمنا فساد ما ذكرتموه
ان العقلاء يقولون حسن ذمه لمجرد ترك المامور به **والجواب** ان
السيد اذا عاتب عبده عند عدم الامتثال فالعقلاء يقولون انما عاتبه لانه لم يمتثل الامر ولولا ان علة
حسن العتاب مجرد ترك الامر لما صح هذا الكلام ولهذا يظهر ان كراهية الترك لا مدخل لها في
هذا الباب اما قوله الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده قلنا الشريعة اوجبت على
العبد طاعة السيد فيما اوجبه السيد على العبد الا ترى ان سيده لو قال له الاولى ان تفعل كذا ولك
ان لا تفعل لما الزمته الشريعة فعله والامر على المخالف يجري هذا القول [illegible]
به على العبد شيء واما قوله السيد لا يامر عبده الا بما فيه جلب نفع او دفع مضرة وذلك يوجب
فلم مجرد هذا لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد ولم يرخص في تركه الا ترى انه لو قال له الاولى
ان تفعل ذلك ويجوز ان لا تفعل جاز ان لا يفعل ذلك الا انه لو علم ان غيره يقوم مقامه في دفع المضرة
قوله يشترط في جواز هذا التعليل ان لا يكون المامور به معصية قلنا هب ان هذا الشرط
معتبر ولكن فيما وراءه اجرينا اللفظ على ظاهره قوله لو كان ترك المامور به علة الذم لما ترك المندوب

قلنا هذا انما يصح لو كان المندوب مامورا به وهذا اول المسئلة **الدليل الثاني عشر** لفظ افعل دال
على اقتضاء الفعل ووجوده فوجب ان يكون مانعا من نقيضه قياسا على الخبر لما دل على المعنى كان مانعا من
نقيضه والجامع بين الصورتين ان اللفظ لما وضع لافادة معنى فلا بد وان يكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك
المقصود وتقوية لحصوله فان قيل النزاع في ان ما دل على شيء هل هو مانع من نقيضه لكن لا يجوز ان يقال مدلول
قوله افعل هو ان الاولى ادخاله في الوجود ولا حرج يمنع من عدم هذه الاولوية **والجواب** ان الفعل
مشتق من المصدر فاشعاره لا يكون الا بالمصدر والمصدر في قولنا اضرب هو الضرب
لا اولوية الضرب فاشعار لفظ الخبر والامر بالضرب لا باولوية الضرب واذا كان اشعار الامر بالضرب لا
باولوية الضرب بل بنفس الضرب وثبت ان المشعر بالشيء مانع من نقيضه وجب ان يكون لفظ اضرب
مانعا من عدم الضرب لا من عدم اولوية الضرب والخبر كذا ان اخبرها مانعا من النقيض **الدليل الثالث**
عشر الامر يفيد رجحان الوجود على العدم واذا كان كذلك وجب ان يكون مانعا من الترك وانما قلنا
انه يفيد الرجحان لان المامور به ان لم يكن مصلحته راجحة لكان اما ان يكون خاليا عن المصلحة او يكون مصلحته
مرجوحة او تكون مساوية للمفسدة فان كان خاليا عن المصلحة كان محض المفسدة فلا يجوز ورود الامر
وان كانت مصلحته مرجوحة فذلك القدر من المصلحة يصير معارضا بمثله من المفسدة فيبقى القدر
الزائد من المفسدة خاليا عن المعارض فيكون ورود الامر به امرا بالمفسدة الخالصة فيعود الى القسم الاول
وان كانت مصلحته معادلة لمفسدته كان ذلك عبثا وهو على الحكيم محال واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان
تكون مصلحته خالية عن المفسدة وان كان فيه شيء من المفاسد ولكن يكون مصلحته زائدة وعلى
التقديرين ثبت رجحان المصلحة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يرد الاذن بالترك لان الاذن في تفويت
المصلحة الراجحة اذن في تفويت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة مرجوحة فتصير هي معارضة
بما يعادلها من المصلحة فيبقى القدر الزائد من المصلحة مصلحة خالصة فان لم توجد مفسدة اصلا كانت
المصلحة خالصة فيكون الاذن في تفويته اذنا في تفويت المصلحة الخالصة عن شوائب المفسدة
وذلك غير جائز عرفا فوجب ان لا يجوز شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فمقتضى
هذه الدلالة ان لا يوجد شيء من المندوبات البتة ترك العمل به في حق العبيد تخفيفا من الله على
العباد فوجب ان يبقى الباقي على حكم الاصل فان قيل ما ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو انه لو كان
الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيحا عرفا لكان الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لو لم يستوفها
لاستحق العقاب قبيحا ايضا لانه يصير حاصل الامر نقول استوف هذه المنافع لنفسك والا عاقبتك
وهذا قبيح والجواب ما ذكرتموه قائم في كل التكاليف فلو كان ذلك معتبرا لما ثبت شيء من التكاليف
الدليل الرابع عشر لا شك ان الامر يدل على رجحان طرف الوجود على طرف العدم ولا شك ان افضاء
فنقول هذا الرجحان لا ينفك عن قيد احدهما المنع من الترك والاخر الاذن في الترك ولا شك ان افضاء
المنع من الترك الى الوجود اكثر من افضايه الى العدم ولا شك ان افضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضايه
الى الوجود ولا شك ان الذي يكون اكثر افضاء الى الشيء الراجح راجح في الظن على ما يكون اكثر افضاء الى
المرجوح فاذن ما يقتضيه المنع من الترك راجح في الظن على ما يقتضيه الاذن في الترك والراجح في الظن

وجب العمل به بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام اقضي بالظاهر واما المعقول فمن وجهين
الاول ان احد النقيضين اذا كان راجحا على الاخر في الظن فلو لم يعمل بالراجح لوجب العمل بالمرجوح
فيكون ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح وانه غير جائز بالضرورة الثاني انه وجب العمل بالفتوى و
الشهادة وقيم المتلفات واروش الجنايات وتعيين القبلة عند حصول الظن وانما وجب العمل
ترجيحا للراجح على المرجوح وذلك المعنى حاصل هاهنا فوجب العمل **الدليل الخامس عشر**
الايجاب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل فوجب ان يكون افعل للوجوب وانما قلنا ان
ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة لان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه والناس قادرون
على الوضع والمانع زائل ظاهرا والقادرون اذا دعاهم الداعي الى الفعل حال علمهم بالمانع وجب حصول
الفعل فثبت ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وانما قلنا ان تلك الصيغة هي صيغة افعل لان
تلك الصيغة اما صيغة افعل او غيرها والثاني باطل بالاجماع اما عند الخصم فلانه منكر ذلك على الاطلاق
واما عندنا فلانا لا نعول الا على صيغة افعل واذا بطل هذا القسم ثبت الاول والا كانت اللغة خالية
عن لفظة مفردة دالة على الوجوب مع ان الدلايل قد دلت على وجودها فان قيل لا نسلم ان الوجوب
له صيغة في اللغة قوله الداعي قائم قلنا لا نسلم ان الداعي قائم قوله الوجوب معنى تشتد الحاجة الى
عنه قلنا لا نسلم سلمنا لكن لم قلت انه لابد من تعريفه باللفظ ولم لا يكفي قرينة الحال فيه
سلمنا شدة الحاجة الى لفظ يدل عليه لانه قال وجب وهو قولنا اوجبت والزمت وحتمت
فان ادعيت انه لابد من المفرد فلا نسلم الدلالة عليه سلمنا قيام الداعي فلم قلت
انه لا مانع ثم نقول المانع هو ان اللغات توقيفية لا اصطلاحية واذا كان كذلك كانوا ممنوعين
من وضع الالفاظ للمعاني سلمنا قيام الداعي وزوال المانع فلم قلت يجب الفعل ثم نقول ما ذكرتموه
من الدلالة معكوس ومعارض اما العكس فلان الحاجة الى وضع لفظ يدل على الحال ولفظ اخر يدل
على الاستقبال على التعيين شديدة في اللغة وايضا اصناف الروايح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة
مع انهم لم يضعوا لها الفاظا مفردة وكذلك الكلام في اصناف الاعتمادات متميزة مع انهم لم يضعوا لها الفاظا
مفردة واما المعارضة فمن وجهين احدهما ان الوجوب كما انه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فكذلك
اصل الترجيح اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب
ان يضعوا له لفظا ولا لفظ سوى افعل فوجب كونه موضوعا له ومن قال انه للندب قال الندب
معنى تشتد الحاجة الى تعريفها فلابد من لفظ ولا لفظ سوى افعل فوجب كونه للندب ومن قال
بالاشتراك قال يحتاج الانسان الى التعبير عن احد هذين الامرين على سبيل الابهام فلابد من لفظ
ولا لفظ سوى هذا فوجب كونه موضوعا لهما بالاشتراك وثانيهما ان الوجوب معنى تشتد الحاجة
الى التعبير عنه فلو كانت صيغة افعل موضوعة له لوجب ان يعرف ذلك كل احد ولو عرفه
كل احد لزال الخلاف فلما لم يزل علمنا انه غير موضوع له سلمنا انه لابد من لفظ وان ذلك اللفظ هو
افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك ثم نقول الدليل الذي ذكرتموه
يقتضي اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز **والجواب** قوله لا نسلم شدة الحاجة الى

التعبير عن معنى الوجوب قلنا الدليل عليه ان الانسان الواحد لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه بل لا بد
من الجمع العظيم حتى يعين كل واحد منهم صاحبه فيما لا يستقل بمصلحته الواحد واذا احتاج الانسان الى تعل
بعقله الغير المخالة وان ذلك الغير لا يعلم منه ذلك الا اذا عرفه فحينئذ يحتاج الى تعريفه انه لا بد وان ياتي بذلك
الفعل وانه لا يجوز الاخلال به فثبت ان هذا المعنى مما تشتد الحاجة الى تعريفه قوله هب انه لا بد من تعريف
لم قلت ان ذلك التعريف لا يحصل الا باللفظ قلنا لانهم انما اتخذوا العبارات معرفات لما في الضماير دون
غيرها لاجل ان الاتيان بالعبارات اسهل من الاتيان بغيرها وهذا المعنى قائم في مسئلتنا فوجب
توفرهم الاعلى فيه قوله الزمت واوجبت قلنا اللفظ المفرد اخف على اللسان من المركب فيغلب على الظن ان
الواضع وضع لفظا مفردا لهذا المعنى قياسا على ساير الالفاظ المفردة قوله لم قلت انه لا مانع قلنا لان
المواضع باسرها كانت معدومة والاصل بقا ذلك العدم فيحصل من هذا ظن انه لا مانع والدليل الذي
ذكرناه ظني فيكون ذلك كافيا في تعريفه قوله اللغات توقيفية فلعلهم منعوا عن الوضع قلنا الاصل
في كل امر بقاؤه على ما كان والاصل عدم التوقيف وعدم المنع من الوضع فيحصل ظن بقا ذلك قوله
لم قلت انه وجد الداعي فحين القادر واستوى الصارف وقع الفعل قلنا الدليل عليه ان القادر على الفعل
ان لم يكن متمكنا من الترك فعند الداعي اما ان يترجح الفعل او لا يترجح فان لم يترجح البتة لم يكن الداعي داعيا
وهذا محال وان ترجح وجب الوقوع لاستحالة وهكذا تقرير هذا الكلام في كتبنا العقلية واما النقوض لكي
فنقول لانا لا نسلم ان اشتداد الحاجة الى تعريف الحال والاستعمال والروايح المخصوصة والاعماد ذات
المخصوصة مساوية لاشتداد الحاجة الى التعبير عن معنى الالزام فان الانسان قد يعمر مدة طويلة ولا يحتاج
الى التعبير عن تلك الاشياء مع انه في كل لحظة يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب اما المعارضة الاولى فجوابها
انا لو جعلنا اللفظ حقيقة في الوجوب كان الترجيح لازما للمسمى فامكن جعله مجازا عن الترجيح اما لو جعلناه
حقيقة في الترجيح لم يكن الوجوب لازما للمسمى فلا يمكن جعله مجازا عنه فكان ذلك اولى قوله الحاجة
الى التعبير عن الندب اشد قلنا لكن الوجوب اولى لان الواجب لا يجوز الاخلال به والندب يجوز الاخلال
به والاخلال بتعريف ما يجوز الاخلال به اولى من الاخلال بتعريف ما لا يجوز الاخلال به واما المعارضة الثالثة
ان اللفظ لو كان للوجوب لاستمر قلنا هذا انما يلزم لو سلم عن المعارض اما لو كان له معارض ولا يظهر الفرق
بينه وبين معارضه الا على وجه غامض لم يلزم ذلك قوله هب ان لفظ افعل موضوع للوجوب فلم لا يجوز
ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك قلنا لما تقدم ان الاشتراك خلاف الاصل قوله هذا اثبات
اللغة بالقياس قلنا سنبين في باب القياس انه جائز **الدليل السادس عشر** حمله على
الوجوب يفيد القطع بعدم الاثم على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك فيه فوجب حمله على
الوجوب انما قلنا ان حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر لان المامور به اما ان يكون
واجبا او مندوبا فان كان واجبا فحمله على الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان
مندوبا فالقول بوجوبه سعي في تحصيل ذلك المندوب بابلغ الوجوه وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر فاذن على كلا التقديرين يحصل العلم بعدم الاقدام على مخالفة الامر واما لو حملناه على الندب فيحتمل ان يكون
المامور به مندوبا فيحصل القطع بعدم مخالفة الامر اما لو كان واجبا فحينئذ لو جوزنا له الترك كان ذلك الترك

كان ذلك الترك مخالفة للامر فثبت ان حمله على الندب يقتضي الشك في كونه مخالفا للامر واذا ثبت هذا فنقول
وجب حمله على الوجوب للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول
فانه اذا تعارض طريقان واحدهما امن قطعا والاخر مخوف كان ترجيح الامن على المخوف من مرجحات العقول
فان قيل لا نسلم ان حمله على الندب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور قوله لان بتقدير كون المامور به واجبا
كان حمله على الندب سعيا في الترك وانه محظور قلنا لا نسلم انه يمكن ان يكون المامور به واجبا فانا علمنا [illegible]
لغويته ان الامر ما وضع للوجوب وعلمنا بان الحكيم لا يجوز ان يجرده عن قرينة الا والمامور به غير واجب فلذلك اذا حملناه
على الندب امنت الضرر سلمنا قيام هذا الاحتمال لكن حمله على الوجوب ايضا فيه احتمال للضرر لان بتقدير
ان لا يكون المراد هو الوجوب كان اعتقاد كونه واجبا جهلا ويكون تركه قبيحا وكراهية اضداده
قبيحة والجواب فاذا علمنا ان لفظ افعل لا يجوز استعماله الا في احد معنيين اما الوجوب
او الندب فقبل ان نعلم ما يدل على كونه للوجوب فقط او الندب فقط او لهما معا اذا حملناه على
الوجوب قطعنا بانا ما خالفنا الامر واذا حملناه على الندب لم نقطع بذلك فاذن قبل ان نعلم ما يدل
على كونه للوجوب فقط او للندب فقط يقتضي العقل حمله على الوجوب ليحصل القطع بعدم المخالفة ثم بعد
ذلك ان وجدنا الدليل على كونه للندب اشارة الى المعارض من ادعاه فعليه الدليل قوله حمله على الوجوب
يقتضي احتمال الخطأ ايضا قلنا ما ذكرتموه اشارة الى احتمال الخطأ في الاعتقاد والوقوع في الضرر وما ذكرناه
احتمال الخطأ في العمل ومتى حصل العلم بعدم الندب دون بعدم الوجوب واذا اشترك الطرفان
في احد نوعي الخطأ واختص احدهما بمزيد خطأ كان الجانب الخالي عن هذا الخطأ الزايد اولى بالاعتبار
احتج من انكر كون الامر للوجوب بامور احدها ان العلم بكون الامر للوجوب اما ان يكون عقليا او نقليا في
الاول باطل لان العقل لا مجال له في اللغات واما النقلي فاما ان يكون متواترا او احادا والتواتر باطل
والا لعرف كل احد بالضرورة انه للوجوب والاحاد باطل لان المسئلة علمية ورواية الاحاد لا تفيد العلم
وهذه الحجة هي التي يعول عليها من ذكر ان اللفظ موضوع للوجوب فقط او الندب فقط او لهما معا
لانه لو ادعى الاشتراك او الندبية فرمه ان يعرف العلم بالاشتراك او الندبية انما يستفاد من العقل او
النقل الى اخر التقسيم وثانيها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا في الرتبة
وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة ثم ان السؤال لا يدل على الايجاب بل
يفيد الندبية فكذا الامر وثالثها ان لفظ افعل وارد في كتاب الله وسنة رسوله في الوجوب والندب
والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للترجيح
والدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز لا بالوضع ولا بالاستلزام فلا يكون لهذه
الصيغة اشعار البتة بالوجوب بل لا دلالة فيها الا على ترجيح جانب الفعل واما جواز الترك
فقد كان معلوما بالعقل ولم يوجد ما يزيله فلذلك الجواز فاذن وجب الحكم بان ذلك الفعل راجح
الوجود على العدم مع كونه جائز الترك ولا معنى للندب الا ذلك والجواب عن الاول انه لم
لا يجوز ان يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل قولنا تارك المامور به عاص والعاصي
يستحق العقاب فيستدل العقل من ترتيب هاتين المقدمتين على ان الامر للوجوب سلمناه فلم لا يثبت
بالاحاد

وانا سلم ان المسئلة قطعية وتنقل بمسالة الاولى في المطالب اللغوية ومن الثاني ان عدولنا ان السوال يدل
على الايجاب وان كان الايجاب منه الوجوب فان السايل قد يقول للمساوي والاعلى مقصود كذا والايجاب حاكي
عن ذاته الا القاطع صريحة في الايجاب وان كان الاصل ومن هنا الايجاب الوجوب وعن الثالث ان المجاز وان كان
على خلاف الاصل للمنة ثم لو كان اذا دل الدليل عليه وقد ذكرنا ان الدليل دل على كونها للوجوب
موجب المصير اليه المسئلة الثالثة الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان للوجوب خلافا
لبعض اصحابنا لنا المقتضي للوجوب قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب تحقق الوجوب
بيان المقتضي ما تقدم من دلالة الامر على الوجوب بيان انه لا يصلح معارضا وجهان الاول انه كما لا يمتنع الانتقال
من الحظر الى الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الوجوب والعلم بجوازه ضروري الثاني انه لو قال الوالد لولده
اخرج من الحبس مع طلب المكتب فهذا لا يفيد الاباحة مع انه امر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس كذا الامر
الحائض والنفساء بالصلاة والصوم ورد بعد الحظر وانه للوجوب احتج المخالف بالاية والعرف اما الاية
فقوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله وهذا
النوع من الامر في كتاب الله وما ورد الا للاباحة فوجب كونه حقيقة فيها واما العرف فهو ان السيد
اذا منع عبده من فعل شيء ثم قال له افعل فهم الاباحة والجواب عن الاول انه منقوض بقوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فهذا يفيد الوجوب اذ الجهاد فرض على الكفاية وبقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك وليس بمباح محض وعن الثاني ان العرف معارض بان
من قال لابنه وهو في الحبس اخرج الى المكتب فهو امر بعد الحظر وقد يفيد الوجوب تنبيه القائلون
بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس وقال انه للاباحة
ومنهم من قال الاباحة ثم هنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم المسئلة الرابعة الامر المطلق لا يفيد
التكرار بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة والكثرة الا ان ذلك المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة
لا جرم يكتفى بها والاكثرون خالفوا ذلك فيه ومنهم من قال احدهما الدليل لو انه يقتضي المرة الواحدة
لفظا وثانيها انه يقتضي التكرار وثالثها التوقف اما الاول لنا لو كان اللفظ مشتركا بين المرة الواحدة
والتكرار ولانه لا بد من ان يكون حقيقة في المرة الواحدة او في التكرار لنا وجوه احدها ان صيغة افعل
موضوعة لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود فوجب ان لا تدل على التكرار كما في بيان الاول
ان المسلمين اجمعوا ان اوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله اقيموا الصلاة ومنها جاء لا على التكرار
كما في الحج وفي حق العباد ايضا قد لا يفيد التكرار فان السيد اذا امر عبده بدخول الدار او بشراء اللحم
لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على ترك التكرار لامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن
من السيد ان يلومه ويقول اني امرتك بالدخول وقد حصل فيكفي ذلك وما امرتك بتكرار
الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتي فحفظها ثم اطلقها يلام اذا ثبت هذا فنقول
الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك
الا طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت ذلك وجب ان لا يدل على التكرار لان اللفظ الدال
على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به امتاز احدى الصورتين عن الاخرى

ان المعارض

لا بالوضع ولا بالاستلزام فالامر الدال على الماهية لا على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب
الماهية من حيث هي هي الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة فصارت المرة
الواحدة من ضرورات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه وثانيها ان اهل
اللغة قالوا لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا افعل الا في كون الاول خبرا والثاني طلبا ثم اجمعنا على ان قولنا
يفعل يتحقق مقتضاه بتمامه في حق من اتى به مرة واحدة فكذا في الامر والخصلة بينهما تعرفه في شيء غير
الخبرية والطلبية وذلك يقدح في قولهم وثالثها ان القول بالتكرار يقتضي ان يستغرق الاوقات
بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المامور به اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين وليس حمله على
البعض اولى من الباقي لكن حمله على كل الاوقات غير جائز اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلانه اذا امر بعبادة ثم
امر بغيرها ان يكون الثانية ناسخة للاولى لان الاولى قد استوعب جميع الاوقات والثاني يقتضي ازالته
عن بعضها والنسخ هو ازالة الحكم بعد ثبوته الى بدل وقد حصل ذلك ههنا وقد علمنا بان الامر ببعض
الصلوات ليس نسخا لغيرها وان الامر بالحج ليس نسخا للصلاة ما بدل لكلا فساد ما قالوا واما ثالثا فلانه يلزم
ان يكون الامر بغسل بعض اعضاء الوضوء نسخا لما قبله والامر بالصلاة نسخا للامر بالوضوء وذلك باطل
ورابعها انا نعلم حسن قول القايل لغيره افعل كذا ابدا وافعل مرة واحدة بلا زيادة فلو دل الامر على التكرار
لكان الاول تكرارا والثاني نقضا ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوا احتج القائلون بالتكرار بوجوه احدها
ان الصديق رضي الله عنه تمسك على اهل الردة في وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى واتوا الزكاة ولم ينكر عليه
احد من الصحابة فدل على انعقاد الاجماع على ان الامر للتكرار وثانيها ان الامر طلب الفعل والنهي طلب
الترك فاذا كان النهي الذي هو احد الطلبين يفيد التكرار فكذا الاخر وثالثها ان الامر لو لم يفد
التكرار لما جاز ورود النسخ عليه ولا الاستثناء لان ورود النسخ على المرة الواحدة يدل على البدا وورود
الاستثناء عليها يكون نقضا ورابعها انه ليس في لفظ الامر تعيين زمان فلا يكون اقتضاؤه ايقاع
الفعل في زمان اولى من اقتضائه لايقاع الفعل في زمان اخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من
الازمنة وهو باطل او في كل الازمنة وهو المطلوب وخامسها ان الاحتياط يقتضي تكرار المامور به لانه
بالتكرار يامن من الاقدام على مخالفة امر الله تعالى وبترك التكرار لا يامن منه لاحتمال ان يكون ذلك الامر للتكرار فوجب
حمله على التكرار دفعا لضرر الخوف على النفس واما القائلون بالاشتراك بين المرة الواحدة وبين التكرار
فقد احتجوا بوجهين احدهما انه يحسن الاستفهام فيه فيقال امرتنا بان نفعل مرة واحدة
او اكثر ولذلك قال سراقة للنبي عليه السلام احجنا لعامنا هذا ام للابد وحسن الاستفهام
دليل الاشتراك وثانيهما ورود الامر في كتاب الله وسنة رسوله على الوجهين والاصل
في الكلام الحقيقة فيكون الاشتراك لازما والجواب عن الاول لعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم بين للصحابة ان قوله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة يفيد التكرار فلما كان ذلك معلوما للصحابة لا جرم
تمسك الصديق بهذه الاية في وجوب التكرار وعن الثاني ان الفرق من وجهين الاول ان الانتهاء عن الفعل
ابدا ممكن اما الاشتغال به ابدا فغير ممكن وظهر الفرق والثاني ان النهي كالعموم للامر فان قول القائل
لغيره لا تفعل موجود في قوله افعل فاعلا وانما زاد عليه لفظ النفي فحرك قوله ادخل في الدار بل
ليس في الدار

النهي

واذا كان منافيا للامر وجب ان يكون قابل النهي منافيا لقابل الامر فاذا كان قولنا
افعل يقتضي ايقاع الفعل في زمان ما اي زمان كان فقولنا لا تفعل وجب ان يقتضي المنع
عن ايقاعه في زمان ما لا انه لم يفعله البتة فعلى هذا كان مقابلا للامر والجواز ان يكون مقابلا والنهي معناه
كونهما نقيضين يصح ان يكون الامر يفيد المرة ويقتضي ان يكون النهي مانعا من الفعل في جميع الازمان ثم نقول كون
النهي مفيدا للتكرار يدل على ان الامر لا يفيد الا المرة الواحدة لان قابل الامر رفع وقابل النهي المنع من الفعل
في كل الازمان فقابل الامر رفع هذا المنع الكلي ورفع المنع الكلي يا لثبوت ولو في زمان واحد فوجب
ان يكون قابل الامر مقتضيا الفعل ولو في زمان واحد واذا كان كذلك فرق بين كون الامر نقيضا للنهي
مع كون النهي مفيدا للتكرار ان يكون الامر غير مفيد للتكرار وعن الثالث ان النسخ لا يجوز وروده
عليه فان ورد صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الامر على التكرار بسبب بعض
القرائن واما الاستثناء فانه لا يجوز على قول من يقول بالفور اما من لم يقل به فانه يجوز الاستثناء وفائدته المنع
من ايقاع الفعل في بعض الاوقات التي كان المكلف مخيرا بين ايقاع الفعل فيه وفي غيره وعن الرابع ان الامر
عند القائلين بالفور يخص ما قرب الازمنة اليه وعند منكريه دال على طلب ايقاع المصدر من غير بيان
الوجوب والعدد والزمان لخاص والاتي يدل على القدر المشترك بين المقيد والموقت ومقابلهما وعن الخامس
ان المكلف اذا علم ان اللفظ لا يدل على التكرار ان الخوف على انه معارض بالخوف الحاصل من التكرار فانه ربما
كان ذلك معصية كما في شرب الخمر ودخول الدار واما الاستفهام والاستعمال فسيظهر في باب العموم انه
لا يدل واحد منهما على الاشتراك وعلى ان الاوامر الواردة بمعنى التكرار بعضها يفيد التكرار في
اليوم وبعضها في الاسبوع وبعضها في الشهر وبعضها في السنة وظاهر ان ذلك لا استفاد
الا من دليل منفصل **المسألة الخامسة** اختلفوا في ان الامر المعلق بشرط او صفة
هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرارهما مثال الصفة قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ومثال الشرط قوله ان كان او اذا كان زانيا فارجمه فنقول كل من جعل
الامر المطلق مفيدا للتكرار قال به هاهنا فاما القائلون بان الامر المطلق لا يفيد التكرار
منهم قال لا يفيده والمختار انه لا يفيده من جهة اللفظ ويفيده من جهة ورود الامر بالقياس فها هنا مقامان
المقام الاول في انه لا يفيده من جهة اللفظ ويدل عليه وجوه احدها ان السيد اذا قال لعبده اشتر
اللحم ان دخلت السوق لا يعقل منه التكرار حتى لو اشتراه دفعة واحدة لا يلام والشرط لا يساويهما
لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر دخولها الدار وكذلك لو قال ان رد
الله تعالى مالي او دابتي فلله علي كذا لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال الرجل
لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لم يتسلط على التكرار وثالثها اجمعنا على ان الخبر المعلق
على الشرط كقوله زيد سيدخل الدار لو دخلها عمرو فدخلها عمرو ودخلها زيد فانه يعد صادقا
وان لم يتكرر دخول الدار زيد عند دخول عمرو فوجب ان يكون في هذه الصورة كذلك والجامع دفع
الضرر الحاصل من التكليف بالتكرير ورابعها ان اللفظ ما دل الا على تعليق شيء على
شيء والمفهوم من تعليق شيء على شيء اعم من تعليقه في كل الصور او في صورة واحدة لانه يصح

تقسيم ذلك المفهوم الى هذين القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا اشعار له بواحد من
ذينك القسمين فاذن تعليق الشيء على الشيء لا يقتضي تكرره بتكرر ذلك المعلق المقام الثاني في انه
يفيده من جهة ورود الامر بالقياس الدليل عليه ان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجمه
فهذا يدل على انه تعالى جعل الزنا علة لوجوب الرجم ومتى كان كذلك وجب تكرر الحكم عند تكرر
الصفة بيان الاول ان القائل اذا قال ان كان الرجل عالما زاهدا فاقبله وان كان جاهلا فاسقا
فاكرمه فهذا الكلام مستقبح في العرف والعلم بذلك ضروري فالاستقباح اما ان يكون لانه يفيد
ان القائل جعل الجهل والفسق موجبا للتعظيم او لانه لا يفيد ذلك الثاني باطل لانه لو لم يفيد
العلية ولا اشعار له البتة بل الجهل وبين استحقاق التعظيم بسبب اخر من كونه شجاعا جوادا فصيحا
محصلا لم يكن اثبات استحقاق التعظيم مع كونه جاهلا فاسقا على خلاف الحكمة فكان يجب ان لا يثبت
الاستقباح وحيث ثبت علمنا فساد هذا القسم وان ذلك الاستقباح انما حصل لانه يفيد
ان ذلك القائل جعل جهله وفسقه علة استحقاق الاكرام وقد ثبت ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر
بكون الوصف علة فاذا صدر ذلك عن الله تعالى افاد ظن ان الله تعالى جعل ذلك الوصف علة وذلك
يوجب تكرار الحكم عند تكرار الوصف باتفاق القائسين فثبت ان قول الله تعالى ان كان الفاعل
زانيا فارجمه يفيد تكرار الرجم عند تكرار الزنا فان قيل اولا هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت
طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول وان دخلت السوق فاشتر اللحم فانه لا يتكرر الامر بشرى اللحم
عند تكرر دخول السوق ثم نقول لا نسلم انه يفيد ظن العلية اما قوله ان كان الرجل عالما فاقتله
فحسن الاستقباح انما جاء لان كونه عالما ينافي جواز القتل فاثبات هذا الحكم مع قيام المنافي يوجب
الاستقباح سلمنا انه يفيد العلية في هذه الصورة فلم قلت ان في سائر الصور يجب ان يكون كذلك
سلمنا انه في جميع الصور يفيد العلية فلم قلت انه يلزم من تكرار العلة تكرار الحكم فان السرقة وان
كانت موجبة للقطع لكن يتوقف لا محالة على شرائط كثيرة **والجواب** ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فهذا يفيد ان القائل جعل دخول الدار علة لوقوع الطلاق اذا جعل الانسان
شيئا علة لحكم لم يلزم من تكرر ما جعله علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت عبدي
غانما لسواده وجعل كونه اسود وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم
ان التنصيص على العلية لا يزيد على التصريح بها اما اذا عرفنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة
لحكم فانه يلزم من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باجماع القائسين وثبت انه لا يلزم من عدم التكرار
عند تكرار المعلق عليه عندما يكون التعليق صادرا عن العبد ان لا يتكرر عندما يكون التعليق صادرا
عن العبد ان لا يتكرر عندما يكون التعليق صادرا من الله تعالى فان قلت فهذا التكرار لا يكون مستفادا
من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قلت هذا مما لا ننكره وعند هذا يظهر انه لا خلاف بين هذا
المذهب وبين ظاهر المذهب المنقول عن الاصوليين من انه لا يفيد التكرار وذلك لانهم عنوا به ان
اللفظ لا يفيد التكرار ونحن نقول به ونحن نعني انه يفيد ظن العلية فاذا انضم اليه الامر بالقياس
حصل من مجموعهما افادة التكرار ولا منافاة بين هذا المذهب وبين ما قاله فوقه الاستقباح انما كان

الا ان يكون [illegible] بشرط جواز التعظيم قلنا لا نسلم حصول المنافاة لان القايسين في معنى الاكراه لجهات
اخر والاصل تخريج الحكم على وفق الاصل قوله لم قلنا انه لما حصل ظن الغلبة في الصورة التي ذكرتموه
حصل ظن الغلبة في سائر الصور قلنا لوجهين احدهما انا نقيس عليه سائر الصور والجامع هو ان الحكم
اذا كان مدلولا مع غلبة كان اقرب الى القبول وذلك مصلحة الموافقة [illegible] الشرعية الثاني
انا بعد ما ذكرناه وبينا حصول ذلك الظن فيها لم نقول لا بد فيها من قدر مشترك وذلك المشترك
ما ذكرناه من ترتب الحكم على الوصف او غيره والكل مرجوح لان الاصل عدم سائر الصفات
فيتعين الاول فعلمنا ان ترتب الحكم على الوصف اينما كان فانه يفيد ظن الغلبة قوله لم قلت
يلزم من [illegible] العلة [illegible] الحكم قلنا هذا متفق عليه بين القايسين والا يكون المنع فيه مقبولا

المسألة السادسة في ان مطلق الامر لا يفيد الفور وقالت الحنفية انه يفيد الفور وقال
قايلون انه يفيد التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي والحق انه موضوع لطلب الفعل
وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص
كونه فورا او متراخيا لنا وجوه احدها ان الامر قد يرد عندما يكون المراد منه الفور تارة والتراخي
اخرى فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز والموضوع لافادة
القدر المشترك بين القسمين لا يكون له اشعار بخصوصية كل واحد من القسمين لان تلك الخصوصية
مغايرة لمسمى اللفظ وغير لازمة له فثبت ان اللفظ لا اشعار له بخصوص كونه فورا ولا بخصوص كونه
متراخيا وثانيها وهو ان يحسن من السيد ان يقول افعل الفعلة الفلانية في الحال او غدا ولو كان
كونه داخلا في لفظ افعل لكان الاول تكرارا والثاني نقضا وانه غير جائز وثالثها ان اهل اللغة
قالوا لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا افعل الا ان الاول خبر والثاني امر لكن قولنا يفعل لا اشعار له
بشيء من الاوقات فانه يكفي في صدق قولنا يفعل اتيانه به في اي وقت كان من المستقبل فكذا قوله
افعل وجب ان يكفي في الاتيان بمقتضاه الاتيان به في اي وقت كان من اوقات المستقبل
والا لحصل بينهما فرق اخر سوى كونه خبرا وامرا ورابعها ان اهل اللغة
قالوا في لفظ افعل انه امر والامر قدر مشترك بين الامر بالشيء على الفور وبين الامر به على التراخي لان
الامر به على الفور امر مع قيد كونه على الفور وكذلك الامر به على التراخي امر مع قيد كونه على التراخي ومتى حصل
المركب فقد حصل المفرد فعلمنا ان مسمى الامر قدر مشترك بين الامر مع كونه فورا والامر مع كونه متراخيا
واذا ثبت ان لفظ افعل للامر وثبت ان الامر قدر مشترك بين هذين القسمين ثبت ان لفظ افعل لا يدل الا
على قدر مشترك بين هذين القسمين واحتج المخالف بامور احدها قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك عابه على انه لم يات في الحال بالمأمور به وهذا يدل على انه وجب عليه الاتيان بالفعل حين امره
اذ لو لم يجب ذلك لكان لابليس ان يقول انك امرتني وما اوجبت علي في الحال فكيف استحق الذم بتركه في
الحال وثانيها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وثالثها انه لو جاز التاخير
لجاز اما الى بدل او الى لا بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما فساد القسم الاول فهو ان
البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف وبالاتفاق
ليس كذلك فان

قلت لم لا يجوز ان يقال البدل قائم مقام المبدل في ذلك الوقت لا في كل الاوقات فلا جرم لم يجب
الاتيان بالبدل لسقوط الامر بالمبدل قلت اذا كان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة في
اي وقت كان واهل البدل قائم مقامه في هذا المعنى فعند الاتيان بالبدل ما هو المقصود من الامر بتمامه وجب
الامر بالكلية يلي ذلك العذر [illegible] فعلى ان مقتضى الامر التكرار ولكنه باطل واما فساد القسم الثاني
وهو القول بجواز التاخير الى لا بدل فذلك يمنع من كونه واجبا لانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا انه يجوز
تركه من غير بدل ورابعها الوجوب لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية معينة بحيث اذا وصل المكلف اليها
لا يجوز له تاخير الفعل عنها او يجوز له التاخير ابدا والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل
وانما قلنا انه لا يجوز التاخير الى غاية معينة لان تلك الغاية اما ان تكون معلومة للمكلف او لا
تكون فان كانت معلومة له فتلك الغاية ليست الا ان يصير بحيث يغلب على ظنه انه لو لم
يشتغل بادائه فاته ذلك الفعل بدليل ان كل من قال بجواز التاخير الى غاية معلومة
قال تلك الغاية هي هذه فالقول باثبات غاية اخرى خرق الاجماع وانه غير جائز لكن القول
بجواز التاخير الى هذه الغاية باطل لان ذلك الظن ان لم يكن لامارة فهو [illegible] والسوداوي لا عبرة به
وان كان لامارة فكل من قال بهذا القسم قال ان تلك الامارة اما المرض الشديد او علو السن وهذا ايضا
باطل لان كثيرا من الناس يموت فجاة وذلك يقتضي انه ما كان يجب عليهم ذلك الفعل في علم الله تعالى مع
ظاهر ذلك الامر للوجوب وانما قلنا ان تلك الغاية لا يجوز ان تكون مجهولة لانه على هذا التقدير يصير مكلفا بان
لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع انه لا يعرف ذلك الوقت وهذا تكليف ما لا يطاق وانما قلنا انه لا يجوز
التاخير ابدا لان التاخير ابدا يجوز الترك ابدا وانه ينافي القول بوجوبه وخامسها ان السيد اذا امر
عبده بان يسقيه الماء فهم منه التعجيل واستحسن العقلاء ذم العبد على التاخير والاسناد الى القرينة
خلاف الاصل فالامر يفيد الفور وسادسها اجمعنا على انه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور
فيكون الفعل احد موجبي الامر فيجب على الفور قياسا على الاعتقاد والجامع تحصيل المصلحة الحاصلة
بسبب المسارعة الى الامتثال وسابعها ان الامر يقتضي ايقاع الفعل فاشبه العقود
في الساعات فلما وقع العقد عقيب الايجاب والقبول فالامر وجب ان يكون مثله والجامع انه
استدعاء فعل بقول مطلق فيقتضي التعجيل كالايجاب في البيع وثامنها ان الامر مثل النهي
فلما افاد النهي وجوب الانتهاء على الفور وجب في الامر ان يفيد الوجوب على الفور وربما اوردوا هذا على
طريق اخر فقالوا ثبت ان الامر بالشيء نهي عن تركه لكن النهي عن تركه يوجب الانتهاء عن تركه في الحال
والانتهاء عن تركه في الحال لا يمكن الا بالاقدام على الفعل في الحال فثبت ان الامر يوجب الفعل في الحال وتاسعها
اجمعنا على انه لو فعل عقيبه وقع الموقع ويخرج عن العهدة واختلفنا في انه لو فعل بعد ذلك هل يخرج
عن العهدة فطريقة الاحتياط يقتضي وجوب الاتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين

والجواب عن الاول انه حكاية حال فلعل ذلك الامر كان مقرونا بما يدل على الفور
وعن الثاني ان قوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وليس
في الايمان المقتضي لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور على ان هذه الاية لو دلت على وجوب

العمر لم يكن منه دلالة لم يقتض الامر على الفور وعن الثالث والرابع انه مشكل بما اذا صرح وقال اوجبت عليك
ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت فلما جعلوه على التراخي في هذه الصورة فهو عذرنا عما ذكرتموه وكذلك
مشكل بالكفارات والنذور وكذلك الواجبات الموسعة وعن الخامس انه معارض بان السيد اذا امر عبده
بشيء ولم يعلم الغلام حاجة السيد اليه في الحال فانه لا يفهم التعجيل فان حملتم ذلك على القرينة الزمناكم مثله
فان قيل ان السيد يعاقبه لو لم يعجل بان امره بشيء فاخره لولا ان الامر للفور والا لما صح هذا التعطيل
قلت وقد يعذره العقلاء بقول العبد امرتني بان افعل وما امرتني بالتعجيل وما علمت بان في التاخير مضرة وعن
السادس انه يبطل بما اذا قال افعل في اي وقت شئت وبالنذور والكفارات ويبطل ايضا بالخبر فانه لو
قال الشارع يقتل زيد عمرا فها هنا يجب الاعتقاد في الفور ولا يجب حصول الفعل في الفور لان الاعتقاد غير
مستفاد من الامر لان من ركب العقل فيه فاذا نظر علم ان امتثال امر الله تعالى واجب وعن السابع انه يبطل
بقوله افعل في اي وقت شئت ولان الجامع الذي ذكروه وصف طردي وهو غير معتبر وعن الثامن
ان النهي يفيد التكرار فلا جرم اوجب الفور والامر لا يفيد التكرار فلا يلزم ان يفيد الفور وعن التاسع وهو
طريقة الاحتياط فيبطل بقوله افعل في اي وقت شئت واعلم ان هذا النقض يرد على اكثر دلائلهم وهو لازم
لا محيص عنه **المسئلة السابعة** في ان الامر المعلق او الخبر على شيء بكلمة ان هل يعدم عند عدم
ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة لنا وجهان الاول وهو ان النحويين سموا كلمة ان حرف
الشرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه فيلزم ان يكون المعلق بهذا الحرف منتفيا عند انتفاء المعلق عليه
اما ان النحويين سموا هذا الحرف بحرف الشرط فذلك ظاهر في كتبهم واما ان الشرط ما ينتفي الحكم عند
انتفائه فلانهم يقولون الوضوء شرط صحة الصلاة والحول شرط وجوب الزكاة وعنوا بكونهما شرطين انتفاء الحكم
عند انتفائهما والاستعمال دليل الحقيقة ظاهر فان قيل لا نزاع في ان النحويين سموا هذا الحرف بحرف
الشرط ولكن لعل ذلك من اصطلاحاتهم المجازية كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والنصب والجر
فان لم يكن تسمية هذه الحركات بهذه الاسماء موجودة في اصل هذه اللغة سلمنا ان هذا الاسم اصلي
لكن لم قلتم ان الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه بل شرط الشيء ما يكون علامة على ثبوته من
قولهم اشراط الساعة اي علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة لم يلزم من عدمها
ثبوت الحكم لكن لا يلزم من عدمها عدم الحكم سلمنا ان شرط الشيء ما يتوقف عليه الحكم لكن مطلقا
او بشرط ان لا يوجد ما يقوم مقامه الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم هذا
الشرط عدم الحكم الا اذا عرف انه لم يوجد ما يقوم مقام هذا الشرط **والجواب**
لما دلت الكتب النحوية على تسمية هذا الحرف بحرف الشرط وجب اعتقاد ان هذا الاسم كان حاصلا
في اصل اللغة والا لكان حصول هذا الاسم له بالنقل وقد بينا ان النقل خلاف الاصل قوله شرط الشيء
ما يدل على ثبوته قلت لو كان كذلك لامتنع تسمية الوضوء بانه شرط صحة الصلاة فان الوضوء
لا يدل على صحة الصلاة وكذلك الحول في قولنا الحول شرط وجوب الزكاة والاحصان شرط وجوب
الرجم واما اشراط الساعة فهي ان كانت علامات دالة على وجود الساعة الا عند وجودها فهي
مسماة بالاشراط بحسب الاعتبار الاول لا بحسب الاعتبار الثاني قوله شرط الشيء ما يتوقف عليه الحكم

الحكم عند انتفائه مطلقا او اذا لم يوجد ما يقوم مقامه قلنا مطلقا لانه اذا ثبت
كونه او ثبت ان الشرط معناه في اللغة ما ينتفي الحكم عند انتفائه ثبت ان ذلك الشيء يجب انتفاء
الحكم عند انتفائه فلو اثبتنا شيئا اخر يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطا بل يكون الشرط اما
هو او ذاك الاخر لا على التعيين وذلك ينافي ما دل الدليل على كونه شرطا بعينه **الحجة الثانية**
ما روي ان يعلى بن منية سأل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال الله تعالى عليكم ان تقصروا ولو لم يفهم
ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء لم يكن لذلك التعجب معنى فان قيل لم لا يجوز ان يقال انما تعجبا
من ذلك لانها عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلاة وجوب الاتمام وان حال الخوف مستثناة من
ذلك فيما عداها ثابت على الاصل في وجوب الاتمام فلذلك تعجبا من ثبوت القصر مع الامن ثم نقول
هذا الحديث حجة عليكم لانه لو امتنع المشروط عند عدم الشرط لما جاز القصر عند عدم الخوف
وقد جاز فعلمنا انه لا يجب عدم المشروط عند عدم الشرط **والجواب**
عن الاول ان الايات الدالة على وجوب الصلاة لا تقتضي الاتمام والا كان الاصل في الصلاة الاتمام بل المروي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت صلاة السفر والحضر ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد
في صلاة الحضر وعن الثاني ان ظاهر الشرط يمنع من ذلك الا انه لما ظهر التعجب لا يمنع ان يدل دليل على
خلاف الظاهر فترجيح المخالف بالاية قلنا الحكم انما الاية تقتضي ان المعلق بان على شيء كان عدما عند عدم
ذلك الشيء لكان قوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على انه ما حرم الاكراه
على البغاء ان لم يردن التحصن وما الحكم فيهما وكذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فهذا لا يقتضي
وقوع الطلاق قبل ذلك الشرط حتى لو كرر وعلق على شرط اخر لم يكن منافيا للاول ولو لزم عدم المشروط
عند عدم الشرط لزم التناقض ها هنا **والجواب** عن الاول ان الظاهر
يقتضي ان الحرمة للاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن ولكن لا يلزم من تخلف الحرمة القول بالجواز لان زوال
الحرمة قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وها هنا كذلك لانهن اذا لم يردن التحصن
فقد اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع اكراههن على البغاء وعن الثاني انه اذا علق الطلاق بالدخول
ثم نجز فان كان المنجز واحدة او ثنتين بقي المعلق حتى لو راجعها ودخلت الدار وقع الطلاق وان
كان المنجز ثلاثا فعندنا المنجز يبطل المعلق حتى لو كان موقوفا على دخول الدار فاذا زوجت بزوج اخر
وعادت اليه ودخلت الدار وقع الطلاق المعلق **المسئلة الثامنة** في ان المقيد
بعدد يقتضي ان الحكم المعلق بعدد هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه اما جانب الزيادة فمتى
كان العدد الناقص علة لعدم الحكم امتنع ثبوت الحكم في ذلك الا في العدد الزائد لان الناقص موجود في
الزائد فعلة على ذلك الا ان حاصله عند حصول العدد الزائد مثاله لو حظر الله تعالى علينا جلد الزاني
مائة كان الزائد على المائة محظورا لان المائة موجودة في الزائد على المائة ولو قال اذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل خبثا فجعل القلتين علة لانه دافع حكم النجاسة فالزائد عليهما اولى ان يكون كذلك اما اذا كان
العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موصوفا بذلك الحكم لانه لا يلزم من كون عدد
واجبا او مباحا ان يكون الزائد عليه واجبا او مباحا اما جانب النقصان فالحكم اما ان يكون
اباحة او ايجابا او حظرا

فان كان اناجيه لم يحلها دون ذلك العدد اما ان يكون داخلا تحتها ولكن العدد على كل حال اولى بالحاجة
تحته على كل حال او يدخل تحته تارة ولا يدخل اخرى مثال الاول ان يبيح الله تعالى لنا جلد الزاني مائة فانه
يدل على اباحة جلد خمسين لان الخمسين داخل في المائة ومثال الثاني ان يبيح الاجماع وجعل لنا ان نحكم بشهادة
شاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم
بشهادة شاهدين ومثال الثالث ان يبيح الله لنا استعمال القلتين من الماء اذا وقعت فيهما نجاسة
فانه قد اباح لنا استعمال القلة منهما بين القلتين ولا يدل على اباحة استعمال قلة واحدة اذا وقعت فيها
نجاسة لان القلة الواحدة اذا وقعت فيها نجاسة غير داخلة تحت قلتين فيهما نجاسة اما اذا حظر
تعالى علينا عددا مخصوصا فانه يجب ان الصافي بما دله على حظر ما دونه من طريق الاولى اذا
حظر استعمال القلتين اذا وقعت فيهما نجاسة حظر الآتي الواحدة اولى اما لو حظر جلد الزاني مائة لم يدل
على ان ما دونه محظور واما اذا اوجب الله تعالى جلد الزاني مائة فانه يدل على وجوب جلد خمسين اذ
لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه يبين قصر الوجوب على الجزء فبينت ان قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه
عما زاد او نقص الا ان ليل منفصل احتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهي ان الله تعالى لما قال
استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه السلام والله لازيدن
على السبعين فعقل ان الحكم منتف عن الزيادة واما الاجماع فهو ان الامة عقلت من تحديد جلد القاذف
بالثمانين نفي الزيادة والجواب عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كالاسم
عن الزائد فلا لا يوجبه فلعله صلى الله عليه وسلم جوز حصول المغفرة لو زاد على السبعين
فلذلك قال ما قال وعن الثاني ان ذلك النفي انما عقل بالبقاء على حكم الاصل والله اعلم

المسئلة التاسعة الامر المقيد بالاسم المجرد مثل من المعتزلة على ان الامر والخبر المقيد
بالاسم لا يدل على حكم ما عداه كقول القائل زيد في الدار لا يدل على ان عمرا ليس فيها وإذا امر بشيء لا يدل
على ان غيره ليس بواجب قال ابو بكر الدقاق انه يدل عليه لنا وجوه الاول اتفاق الكل على جواز ان يقال
زيد اكل او ضرب مع العلم بان غيره فعل ذلك ايضا الثاني ان تخصيص النص بالذكر لو دل على نفي
الحكم عن غير المذكور بطل القياس لان النص على حكم الاصل ان وجد معه التنصيص على حكم
الفرع كان حكم الفرع ثابتا بالنص لا بالقياس وان لم يوجد كان النص دالا على عدم الحكم
في الفرع وحينئذ لا يجوز اثباته بالقياس لان النص مقدم على القياس الثالث اذا قلنا زيد
اكل على ان غيره لم ياكل لدل عليه اما باللفظ او بمعناه والاول باطل لانه ليس في الالفاظ ذكر غير زيد ليس
يدل على حكم غير زيد والثاني باطل لان الانسان قد يعلم ان زيدا وعمرا قد كان في بعض ويكون الغرض
في الاخبار عن احدهما دون الاخر فثبت انه لا يدل عليه لا بلفظه ولا بمعناه احتج المخالف بانه لا بد
في التخصيص من فائدة الا نفي الحكم عما عداه والجواب المقدمة الثانية ممنوعة فلعل غرض كان

المسئلة العاشرة في الامر
متعلقا بالاخبار عنه دون غيره فلهذا خصه بالذكر
المقيد بالصفة وهو قولهم زكوا عن الغنم السائمة واختلفوا في انه هل يدل على نفي الزكاة في غير السائمة
الحق انه لا يدل وهو قول ابي حنيفة وهو اختيار ابن سريج والقاضي ابي بكر واما الحرمين وقول جماعة

من المعتزلة وذهب الشافعي والاشعري ومعظم الفقهاء الى انه يدل عليه وحجتنا الاول ان الخطاب
المقيد بالصفة ولو دل على ان ما عداه بخلافه لدل عليه اما بلفظه او بمعناه لكنه لا يدل عليه من
الوجهين فوجب ان لا يدل عليه اصلا انما قلنا انه لا يدل عليه بلفظه لان اللفظ انما دل على ثبوت
الحكم في احد القسمين انه لم يكن مع ذلك موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن له عليه دلالة لفظية
وان كان موضوعا له فحينئذ يكون ذلك اللفظ موضوعا للمجموع اثبات الحكم في احد القسمين ونفيه عن
القسم الاخر ولا نزاع في دلالة مثل هذا اللفظ على هذا النفي وانما قلنا انه لا يدل عليه بمعناه لان الدلالة
المعنوية هي ان يكون المسمى شيئا ينتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولا نسلم ان ثبوت الحكم في احد
القسمين يستلزم عدمه عن القسم الثاني لان الصورتين المشتركتين في الحكم يجوز تخصيص احدهما
بالبيان دون الثانية اما لان بيان الصورة الاخرى غير واجب وان كان واجبا لكنه يبينه
بطريق اخر اما اذا لم يكن واجبا فذلك اما لانه يخطر بباله المتكلم احد القسمين دون الثاني مثل اما بعقل
في حق غير الله تعالى او لانه خطر القسمان بالبال لكن ان لم يحتج الى بيان احد القسمين دون
الثاني كمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فانه يحتاج الى ان يبين الحكم في السائمة دون
حكم المعلوفة فلا جرم يحسن من الشارع ان يخص السائمة بالذكر دون المعلوفة واما اذا وجب بيان
حكم القسمين معا فقد يكون ذكر احد القسمين دليلا على ثبوت ذلك الحكم في القسم الاخر فانه
تعالى لما منع من قتل الاولاد خشية الاملاق كان ذلك دليلا على المنع من قتلهم عند الغنى
بطريق الاولى وقد لا يكون كذلك لكنه يبين حكم القسم الاخر اما بنص خاص وان ليكلف ان اثباتنا الحكم
باللفظ العام اضعف من اثباته بالدليل الخاص لاحتمال تطرق التخصيص الى العام دون الخاص او
بالقياس كما نص على حكم الاشياء الستة وعرفنا حكم غيرها بالقياس والمقصود ان ينال المكلف رتبة
المجتهدين او بالبقاء على حكم الاصل مثل ان يقول الشارع لا زكاة في الغنم السائمة ثم يبقي الزكاة عن المعلوفة
لان الاصل عدم الزكاة وانما خص القسم الاول بالذكر لان الاشتباه فيه اكثر فان السائمة لما كانت
اخف مؤنة من المعلوفة كان احتمال وجوب الزكاة في السائمة اظهر من احتمال وجوبها في المعلوفة فثبت ان
تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي الحكم عن غيرها لا بلفظه ولا بمعناه فوجب ان لا يدل اصلا
فان قيل المعتبر في الدلالة المعنوية القطعية حصول الاستلزام قطعا وفي الدلالة المعنوية الظاهرة
حصول الاستلزام ظاهرا ودعوى الاستلزام ظاهرا لا يقدح فيها عدم اللزوم في بعض الصور الا ترى
ان الغيم الرطب يدل على المطر ظاهرا ثم ذلك الظهور لا يبطل بعدم المطر في بعض الاوقات
اذا عرفت هذا فنحن لا ندعي ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا انما ندعي
انه يدل عليه ظاهرا وما ذكرتم من تخلف هذه الدلالة في بعض الصور لا يقدح في ذلك الظهور لو
سلمنا ان الاحتمالات التي ذكرتموها مساوية في الظهور للاحتمال الذي ذكرناه ولم يتبين ذلك
فلا يكون دليلكم خارجا عن محل النزاع والجواب تعليق الحكم على الوصف لا يدل
على انتفائه عن غيره البتة اما قطعا فلما سلمتم واما ظاهرا فلانه لو دل عليه ظاهرا لكان راجحا
في سائر الوجوه فكان انه للظاهر والاصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في حصول ظن مساواة هذه
الاحتمالات

الدليل الثاني ان الامر المعلق بالصفة تارة يرد مع انتفاء الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه
وتارة مع ثبوته فيه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ثم لا يجوز قتلهم لغير الاملاق وقال
تعالى في مثل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ثم ان قتله خطأ يجب الجزاء
ايضا واذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر
المشترك بين القسمين وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور
ونفيه عنه الدليل الثالث هو ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يقتضي ثبوت الحكم في الصورة
الاخرى والاخبار عن ثبوت ذلك الحكم في احدى الصورتين لا يقتضي الاخبار عنه في الصورة الاخرى فالاخبار
عن ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على حال الصورة الاخرى وجودا وعدما انما قلنا ان ثبوت الحكم في
احدى الصورتين لا يقتضي الحكم في الصورة الاخرى ثبوتا وعدما لانه لا يمتنع في العقل اشتراك الصورتين
المختلفتين في بعض الاحكام فانهما لما كانتا مختلفتين فعلى تقدير اشتراكهما في الحكم لا يمتنع ايضا اختلافهما في بعض
الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الصورة الاخرى ولا عدمه عنها
فثبت ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يقتضي ثبوت الحكم في الصورة الاخرى ولا عدمه عنها وانما قلنا ان الاخبار
عن الحكم لاحدى الصورتين لا يقتضي الاخبار عن حكم الصورة الاخرى لان احدى الصورتين مخالفة للاخرى
من بعض الوجوه والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم بذلك ضروري فلا يلزم من كون احدهما متعلق
غرض هذا الانسان بان يخبر عنها كون الصورة الاخرى كذلك فثبت ان الاخبار عن احدى الصورتين
لا يقتضي الاخبار عن الصورة الاخرى واذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه
الصورة لا يدل على حال الصورة الاخرى وجودا وعدما وذلك هو المطلوب الدليل الرابع لو دل
تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه لدل تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه ولكن التخصيص
بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فالتخصيص بالصفة يجب ان لا يدل على نفيه عما عداه بيان
الملازمة ان التخصيص بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عداه لكان انما يدل عليه لان التخصيص لا بد له
من غرض ونفي الحكم عما عداه يصلح ان يكون غرضا والعلم بانه لا بد من غرض مع العلم بان هذا المعنى يصلح
ان يكون غرضا يفيد ظن ان هذا هو الغرض في الغالب فالظن واجب وكل هذا المعنى موجود في
التخصيص بالاسم فوجب ان يكون التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما عداه لان الصورتين لما
اشتركتا في العلة وجب اشتراكهما في الحكم ولما ثبت ان التخصيص بالاسم لا يفيد نفي الحكم عما عداه
وجب في التخصيص بالصفة ان لا يدل ايضا على ذلك احتج المخالف بامور الاول ان تعليق الحكم بالصفة
يفيد في العرف نفيه عما عداه فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك انما قلنا انه يفيد ذلك في
العرف لان القائل اذا قال الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر ضحك منه وقيل
اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي فائدة للتقييد بالطويل واليهودي واذا ثبت
في العرف ذلك وجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير خلاف الاصل الثاني
ان تخصيص الشيء بالذكر لا بد فيه من مخصص والا فعلة ترجيح احد الجائزين على الآخر لا لمرجح
نفي الحكم عن غيره يصلح ان يكون مقصودا فوجب حمله عليه تكثيرا لفوائد كلام الشرع اذ لولا انه لما

لما ناسب والمناسبة مع الاقتران دليل العلية فيغلب على الظن انه علة التخصيص هذا القدر
الثالث انا قد دللنا على ان الحكم المعلق على الصفة يشعر بكون ذلك الحكم معللا بتلك الصفة و
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على ما سيأتي في كتاب القياس فيلزم
من انتفاء هذا الوصف انتفاء الحكم **والجواب** عن الاول ان اهل العرف يستجهلون
من قول القائل زيد الطويل لا يطير وبانتفاء التخصيص ههنا لانتفاء نفي الحكم عما عداه فللمستدل
ان يقول لا نسلم ان التخصيص ههنا لانتفاء الفائدة لان قوله زيد الطويل لا يطير تعليق الحكم بالصفة
وانه نفس محل الخلاف بل لو قال زيد لا يطير لعد تعليق الحكم بالاسم وههنا لا يقولون ان تعليقه
على الاسم عبث بل يقولون انه بيان للواضحات وفرق بين ان يقولوا اهل الكلام بيان للواضحات
وبين ان يقولوا الاقاويل في ذكر هذه الصفة البتة وعلى هذا التقدير اندفع النقض وعن الثاني
انا لا نسلم ان التخصيص الصادر من القادر لا بد فيه من مخصص لان الهارب من السبع اذا عن
له طريقان فانه يسلك احدهما دون الثاني لا لمرجح وايضا فلنا مسألة الاحياز والاوقات عقلا
وتخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين تخصيص لاحد طرفي الجائز بذلك الحكم من غير مرجح وايضا
تخصيص الله تعالى احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده تخصيص من غير مخصص وذكر
المعاني الحادثة دقيقة ذكرناها في كتبنا العقلية سلمنا انه لا بد من فائدة ولكن لم لا يجوز الوجوه التي
عددناها في دليلنا الاول فوائد وايضا فجملة الدلائل منقوضة بالتخصيص بالاسم وعن الثالث
لا نسلم ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل وسيأتي تقريره في كتاب القياس
فرعان الاول القائلون بان التخصيص بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه اتفقوا على انه اذا لاح له
في قوله تعالى ان خفتم شقاق بينهما فابعثوا وقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير
اذن وليها لان الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق
والمرأة لا تنكح نفسها الا عند اباء الولي فاذن احتمال ان يكون سبب التخصيص هو هذه العادة
لا يغلب على الظن نسبته الى نفي الحكم عما عداه الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكاة يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الاجناس
وقال بعض الفقهاء من اصحابنا انه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا
ان دليل الخطاب نقيض المنطوق والمنطوق سائمة الغنم فدليله يقتضي معلوفة الغنم
دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة ويلزم من عدم العلة
عدم الحكم لان الاصل عدم علة اخرى والجواب ان المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فلم
فاندفع ما قالوه **المسألة الحادية عشرة** في ان الامر هل يدخل تحت الامر ذكر
ابو الحسين البصري فيه فصلا لطيفا فقال هذا الباب يتضمن مسائل اولها انه هل يمكن
ان يقول الانسان لغيره افعل مع انه يريد ذلك الفعل ومعلوم انه لا شبهة في امكانه
وثانيها ان ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى به لان الاستعلاء معتبر في الامر وذلك
لا يتحقق الا بين شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء قال ان يقول انه امر لانه طلب الفعل بالقول

من الغير فاذا لم يوجد المجاورة لا يثبت اسم الامر وبالجملة فان ذلك محل حسن اذ اذا وجد لا ان
القايل من الامر اعلام الغير كونه طالبا لذلك الفعل واما يكفي في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه و
رابعها هو اذا خاطب الانسان غيره بالامر يكون داخلا فيه واحواله اما ان يفعل الامر غيره كلام
نفسه او يكون ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل فيه والا لم يدخل مثال الاول ان
يقول ان فلانا يامرك بكذا ومثال الثاني ان يقول ان فلانا يامرك بكذا واما الثاني فهو كقوله
تعالى يوصيكم في اولادكم فهل يدخل الكل فيه لان ذلك الخطاب مع المطلقين فيتناولهم باسرهم
الا من خصه الدليل **المسئلة الرابعة عشر** في الامر الوارد عقيب الامر بحرف
العطف وبغير العطف القايل اذا قال لغيره افعل ثم قال له افعل لم يخل الامر الثاني اما ان
يتناول الخلاف ما يتناوله الامر الاول او مماثله فان تناول ما يخالفه اقتضى ما اقتضاه بلا خلاف وهو ضربان
احدهما يصح اجتماعه مع الاول والاخر لا يصح فالذي يصح اجتماعه مع الاول يحمل على الامرين
معا اما لجمعهما او معرفين لان ذلك دالا منفصلا على وجوبهما او وجوب التعريف مثاله قول
القايل لغيره صل صم واما لا يصح ان يجتمع مع الاول فتارة لا يصح الاجتماع عقلا كالصلاة في مكان بعينه
وتارة لا يصح شرعا كالصلاة والصدقة وكالعتقين لا يصح الامر بعلهما الا معترضين اما اذا تناول الثاني
مثل ما تناوله الامر الاول فلا يخلو اما ان يكون ذلك المامور به يصح التزايد فيه او لا يصح فان صح
فاما ان يكون الثاني غير معطوف على الاول او يكون معطوفا عليه فان لم يكن معطوفا عليه فعند
القاضي عبد الجبار انه يفيد غير ما يفيده الاول الا ان يمنع العادة من ذلك او يرد الامر الثاني معرفا
وقد منع المحاز وقال ابو الحسين البصري الاشبه الوقف مثال ما يمنع منه العادة قول القايل
لغيره اسقني ما اسقني ما فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حال واحدة في الاكثر ومثال ما يمنع
التعريف الحاصل بالامر الثاني قول القايل لغيره صل ركعتين فانه اذا قال له صل الصلاة انصرف
الى تلك الركعتين لان لام الجنس ينصرف الى العهد المذكور ومثال ما يعرى من كلا القسمين قول
القايل لغيره صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين والدليل على انه يفيد غير ما يفيده الاول
وجهان الاول ان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه
بالامر الثاني لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول لم يحصل
ما يقتضي الوجوب مع عدم حصول الاثر ذلك غير جايز فوجب صرفه الى فعل اخر الثاني انا لو
صرفنا الامر الثاني الى عين ما هو متعلق الامر الاول لكان الامر الثاني تاكيدا ولو صرفناه
الى غيره لافاده فايدة زايدة واذا وقع التعارض بين ان يفيد الكلام فايدة اصلية وبين
ان يفيد التاكيد فلا شك ان حمله على الاول اولى فاما ان كان الامر الثاني معطوفا على الاول
فان لم يكن معرفا فانه يفيد فايدة غير ما يفيده الاول لان الشيء لا يعطف على نفسه مثاله
ان يقول القايل لغيره صل ركعتين وصل ركعتين فاما ان كان الثاني معطوفا على
الاول ومعرفا كقول القايل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فعند ابي الحسين ان الاشبه
هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلاة لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال

لا بل يجب حمله على صلاة اخرى لاجل العطف وليس احدهما اولى من الاخر فوجب الوقف وعندي
ان هذا الحمل اولى لان لام الجنس قد يكون لتعريف الماهية كما قد يكون لتعريف المعهود
السابق ويتعذر ان يكون للمعهود ويمكن ان يكون المعهود الذي هو الصلاة التي تناولها الامر
الاول ويمكن ان يكون صلاة اخرى تقدم ذكرها واذا كان الى كل بالعطف سليما عن المعارض
اما اذا كان الثاني امرا بمثل ما تناوله الامر الاول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يخلو اما ان
يمنع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم او يمنع ذلك شرعا كالعتق زيد فانه قد كان يجوز ان
عتقه ويعقبه تمام حريته على عدد كالطلاق واذا لم يصح التزايد في المامور به لم يخل الامران اما ان يكونا
عامين او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا عامين او خاصين وجب كونهما واحدا
يكون الامر الثاني تاكيدا للاول سواء ورد مع حرف العطف او لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف
عطف قول القايل لغيره اقتل كل انسان واقتل كل انسان ومثاله بلا حرف عطف ان يسقط
الثاني حرف العطف ومثال الخاصين بحرف عطف وبغير حرف عطف قوله اقتل زيدا واقتل
زيدا وقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فسوا تقدم العام
او الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا على الاول او غير معطوف عليه فان كان معطوفا مثاله
قول القايل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون داخلا تحت الكلام
الاول ليصح حكم العطف والاشبه الوقف لانه ليس ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر
العطف وحمله على التاكيد واما اذا كان الامر الثاني غير معطوف مثاله قول القايل صم
كل يوم صم يوم الجمعة فهاهنا عموم احد الامرين دليل على ان الاخر ورد تاكيدا لانه
لم يبق من ذلك الجنس شي لم يدخل تحت العام **القسم الثاني في المسايل
المعنوية** والنظر في امور ثلثة النظر الاول في الوجوب والحسن اما في اقسامه او
احكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب المامور به ينقسم الى معين والى مخير وبحسب وقته
المامور به الى مضيق وموسع وبحسب المامور الى واجب على التعيين والواجب على الكفاية
المسئلة الاولى قالت المعتزلة الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب الكل على التخيير
وقالت الفقهاء الواجب واحد لا بعينه واعلم انه لا خلاف في المعنى بين القولين لان المعتزلة
قالوا المراد من قولنا الكل واجب على البدل هو انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه
الجمع بينها ويكون فعل واحد منها موكولا الى اختياره والفقهاء انما عنوا بقولهم الواجب
واحد لا بعينه هذا المعنى بعينه فلا يتحقق الخلاف بل هاهنا مذهب يرويه اصحابنا عن
المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين
عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب
عليه والدليل على فساد هذا القول ان التخيير معناه ان الشرع جوز له ترك كل واحد منها
بشرط الاتيان بالاخر ولو كان على التعيين واجبا عند الله معناه انه تعالى منعه من تركه على التعيين و
الجمع بين جواز الترك وعدم جوازه متناقض فصح ما ذكرناه انه يمتنع ان يكون الواجب واحدا
على التعيين

فان قلت لا نسلم ان التخيير ينافي تعيينه عند الله تعالى بيانه ان الله تعالى وان خير بين الكفارات لكنه علم ان المكلف لا يختار الا ذاك الذي هو واجب فلا يحصل الاخلال بالواجب او نقول لم لا يجوز ان يقال ان اختيار المكلف تاثيرا في كون ذلك الفعل المختار واجبا او نقول على ان ما فعل ذلك المعين مباحا ويسقط به الفرض كما يقولون ان الاتيان بالفعل المحظور قد يسقط به الفرض قلنا الجواب عن الاول ان الله تعالى لما خيرنا من الامرين فقد اباح لنا ترك كل واحد منهما بشرط الاتيان بالثاني ووجوبه على التعيين معناه انه تعالى لم يجوز لنا ترك البتة فلو جمع الله تعالى بين حل تركه وبين عدمه مع انه جعله واجبا على التعيين لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه اما قوله ان اختيار المكلف تاثيرا قلت لا نزاع في تحقق الوجوب قبل الاختيار فمحل الوجوب ان كان واحدا معينا فهو باطل لان التخيير ينافي التعيين وان كان واحدا غير معين فهو محال لان الواحد بعينه غير معين ممتنع الوجود وما يكون ممتنع الوجود يمتنع ان يقع التكليف بفعله وان كان الواجب هو الكل بشرط التخيير فذاك هو المطلوب قوله لم لا يجوز ان يسقط الواجب بفعل ما ليس بواجب قلنا لان الامة اجمعت على ان الاتي بواحد من الكفارات الثلث المشروعة في الكفارة لو لم يفعلها من الملك لا جزاء وكان فاعلا لما وجب على المكلف به وذلك يبطل ما ذكره واحتج المخالف بان لفعل الواجب اثرا ولتركه اثرا وكلا الاثرين يدلان على ان الواجب واحد اما طرف الفعل فلوا هال الفعل له صفات لو نه يحب ان يسقط الفرض به وكونه واجبا يحب ان يستحق عليه ثواب الواجب وكونه يحب ان ينعقل ادا الواجب وكل هذه الصفات تقتضي ان يكون الواجب واحدا معينا فاولها سقوط الفرض فعالوا لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى دفعة واحدة فاما ان يكون سقوط الفرض معللا بكل واحد منها فيكون قد اجتمع على الاثر الواحد موثرات مستقلة وذلك محال لان ذلك الاثر مع احد الموثرين يصير واجب الوجود بذاته فيستحيل ان يكون واجب الوجود بغيره فهو مع هذا الموثر يمتنع ان يكون معللا بالموثر الثاني ومع الموثر الثاني يمتنع ان يكون معللا بالموثر الاول فاذا وجد الموثران معا لزم ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا وهو محال واما ان يكون سقوط الفرض بالمجموع فذلك محال لانه يلزم ان يكون المجموع واجبا وقد قلنا ان الاتيان بالكل غير واجب واما ان يكون سقوط الفرض بواحد بواحد منها فذلك الواحد اما ان يكون غير معين او معينا والاول باطل لان الامر المعين يستدعي موثرا موجودا وكل موجود فهو في نفسه معين ولا ابهام البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في الذهن فقط واذا امتنع واحد غير معين امتنع الاسناد اليه واذا امتنع الاسناد لم الواحد امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض ولما بطل هذا ثبت ان علة سقوط الفرض الاتيان بواحد منها معين عند الله تعالى وهو المطلوب وثانيها كونه واجبا فاذا اتى المكلف بكلها فاما ان المحكوم عليه بالوجوب مجموعها او كل واحد منها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل واجبا على التعيين لا على التخيير وهو باطل او واحد غير معين وهو باطل لان غير المعين يمتنع وجوده فيمتنع

به او واحد معين في نفسه غير معين معلوم لنا وهو المطلوب وثالثها ان يستحق عليه ثواب الواجب فاذا اتى المكلف بكلها فاما ان يستحق ثواب الواجب على كل واحد منها او على مجموعها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل واجبا على التعيين واما ان لا يستحق ثواب الواجب منها الا على واحد وذلك الواحد اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال لان استحقاق ثواب الواجب على فعل حكم ثابت معين والحكم الثابت المعين يستدعي محلا معينا ولان فعل شي غير معين محال فعلمنا ان ذلك الواحد معين في نفسه غير معلوم للمكلف وربما اورد هذا الكلام على وجه اخر وهو انه اذا اتى بالكل فاما ان ينوي الوجوب في فعل كل واحد او في فعل واحد دون الباقي وتمام التقرير ما تقدم واما طرف الترك فاثره استحقاق العقاب فالمكلف اذا اخل بها باسرها فاما ان يستحق العقاب على ترك كل واحد منها فيكون كل واحد منها واجبا على التعيين وهذا خلف او على ترك واحد منها وهو اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال اما اولا فلانه اذا لم يتميز واحد منها عن الاخر بصفة الوجوب كان اسناد استحقاق العقاب الى واحد منها دون الاخر ترجيحا لاحد الجانبين على الاخر لا لمرجح وهو محال واما ثانيا فلان استحقاق العقاب على الترك حكم معين يستدعي محلا معينا لاستحالة حلول المعين بغير المعين واما ثالثا فلان استحقاق العقاب على الترك يستدعي الفعل والامكان الفعل في غير معين ولما بطل هذا القسم ثبت انه معاقب على ترك واحد معين عند الله تعالى وهو المطلوب واما الذين زعموا ان الواجب واحد غير معين فقد احتجوا عليه بان الانسان اذا عقد على قفيز من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه وانما يتعين باختيار المشتري اخذ قفيز منها فقد صار الواحد الذي ليس بمعين في نفسه معينا باختيار المكلف وكذا الطلاق يقع على زوجة من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه وكذا القول في عقد الامام لرجلين دفعة واحدة وكالخاطبين امراة واحدة فان المجموع حرام

والجواب عن الاول انه يسقط الفرض عند فعل واحد منها قوله يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة قلنا هذه الاسباب عندنا معرفات لا موجبات ولا يمتنع ان يجتمع على المدلول الواحد معرفات كثيرة وعن الثاني ان اردت بقولك هي واجبة كلها انه يلزم فعلها حال صارت مفعولة فذلك محال وغير لازم لا سيما بعد هذا الا ان يقال انها قبل دخولها في الوجود هل كانت يجب تحصيلها اما على الجمع او على البدل والجواب انا نقول اما الجمع فلا واما البدل فنعم بمعنى انها بعد وجودها تصدق عليها انها كانت قبل وجودها بحيث يجب تحصيلها اي واحد منها اختار المكلف بدلا عن صاحبه وذلك لا يقدح في قولنا وانما يعقد الشبهة والتي قبلها لا يرد المخالف اذا قال الواجب هو ما يختاره المكلف لانه اذا اتى بالكل فقد اختار كلها فوجب ان يسقط الفرض بكل واحد منها وان يكون كل واحد منها واجبا وحينئذ يلزمه ما اورده علينا وعن الثالث قال بعضهم انه يستحق ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا ويمكن ان يقال انه يستحق على فعل كل واحد ثواب الواجب المخير لا ثواب الواجب المعين ومعناه انه يستحق على فعلها فعل امور كان له ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالاخر لا ثواب فعل امور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد منها على التعيين وعلى هذا التقدير يسقط السؤال وهو الجواب عن قوله كيف ينوي وعن الرابع قال بعضهم يستحق عقاب ادونها عقابا

ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يستحق العقاب على تركهما مجموع امرين ان المكلف مخير بين ترك اي واحد منها بشرط
فعل الآخر وعن الخامس انه ليس العقد بان يتناول معينا من الخصلة اولى من ان يتناول الغير لافتقار
الاختصاص فوجب ان يكون كل معين منها قد تناوله العقد لكن على سبيل البدل على معنى ان كل واحد
منها فانه لا اختصاص لذلك العقد به على التعيين وللمشتري ان يختار اي معين شاء واذا اختاره تعين ملكه
فيه فيعين الملك في المعين لسقوط الغرض في الكفارة وان الله تعالى اطلق رقبة من دون جهالة لا يعينها واعتق
عبدا من عبيده لا بعينه ان كل واحد منهن طالق على البدل او كل واحد منهم يعتق على البدل على معنى انه
لا اختصاص للطلاق بواحد معين وانه اي امراة اختار مفارقتها تعينت الفرقة عليها وحلت له
الاخرى واي عبد اختار عتقه تعين فيه الحرية وكان له استخدام الباقين فرع الامر بالاشياء قد يكون على
الترتيب وقد يكون على البدل وعلى التقديرين فقد يكون الجمع محرما وقد يكون مباحا وقد يكون مندوبا ومثال المحرم في الترتيب
اكل المذكى واكل الميتة وفي البدل تزويج المراة من كفوين ومثال المباح في الترتيب الوضوء والتيمم وفي ستر العورة
بثوب بعد ثوب ومثال المندوب في الترتيب الجمع بين خصال الكفارة والفطر وفي البدل الجمع

المسئلة التاسعة

الفعل بالنسبة الى الوقت يكون على احد وجوه ثلثة ان يكون الفعل فاضلا
عن الوقت والتكليف بذلك لا يجوز الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق او يكون المقصود ايجاب القضاء كما
كما اذا طهرت الحائض او بلغ الغلام وبقي من الصلاة مقدار ركعة او اقل والثاني ان لا يكون ازيد ولا انقص كالامر بالصوم
بامساك كل اليوم وهذا لا اشكال فيه والثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وهذا هو الواجب الموسع
واختلف الناس فيه فمنهم من انكره وزعم ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل ومنهم من سلم جوازه اما الاولون
فقد اختلفوا فيه على ثلثة اوجه احدها قول من قال من اصحابنا الوجوب مختص باول الوقت وانه لو اتى به في
اخر الوقت كان قضاء وثانيها قول من قال من اصحاب ابي حنيفة الوجوب مختص باخر الوقت وانه لو اتى به
في اول الوقت كان تعجيلا جاريا مجرى ما لو اتى بالزكاة قبل وقتها وثالثها ما يحكى عن الكرخي ان الصلاة المأتي
بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وليس على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا وان
ادرك على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا واما المعترفون بالواجب الموسع وهم جمهور اصحابنا وابو علي
وابو هاشم وابو الحسين البصري فقد اختلفوا فيه على ثلثة اوجه منهم من قال الواجب يتعلق بكل الوقت
الا انه انما يجوز تركه في اول الوقت الى بدل وهو العزم عليها وهو قول اكثر المتكلمين وقال
قوم لا حاجة الى هذا البدل وهو قول ابي الحسين البصري وهو المختار والدليل على تعلق الوجوب
بكل الوقت ان الوجوب مستفاد من الامر والامر يتناول الوقت ولم يتعرض البتة لجزء من اجزاء الوقت
لانه لو دل الامر على تخصيصه ببعض اجزائه لكان غير هذه المسئلة التي نحن فيها واذا لم يكن في
الامر دلالة على تخصيص ذلك الفعل بجزء من اجزاء ذلك الوقت وكان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له
وجب ان يكون حكم ذلك الامر هو ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت
اراده المكلف وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم امكان تحقق الوجوب في اول الوقت والتمسك
بلفظ الامر انما يمكن اذا لم يثبت بالدليل العقلي امتناعه وههنا قد ثبت ذلك لان كونه واجبا
في ذلك الوقت معناه ان المكلف ممنوع من ان لا يوقعه فيه والمكلف غير ممنوع من ان لا يوقع الصلاة في اول

الوقت واذا كان الامر كذلك استحال كون الصلاة واجبة في اول الوقت واذا تعذر حمل الامر على الوجوب وجب
حمله على الندب فان قلت الفرق بينها وبين الندب من وجهين الاول ان هذه الصلاة لا يجوز تركها مطلقا
والمندوب يجوز تركه مطلقا الثاني ان هذه الصلاة انما يجوز تركها في اول الوقت الى بدل وهو العزم على
فعلها بعد ذلك واما المندوب فانه يجوز تركه مطلقا قلت الجواب عن الاول اني لا ادعي ان الصلاة ليست
واجبة مطلقا بل ادعي انها ليست واجبة في اول الوقت بدليل انه يجوز تركها في اول الوقت
فاما المنع من تركها في اخر الوقت فذلك يدل على وجوبها في اخر الوقت ولا يلزم من كون الشيء واجبا
في وقت كونه واجبا في وقت اخر وعن الثاني ان العزم على الصلاة لا يجوز ان يكون بدلا عن الصلاة ويدل
عليه امور احدها ان العزم على الصلاة اما ان يكون مساويا للصلاة في جميع الامور المطلوبة او لا يكون
فان كان الاول وجب ان يكون الاتيان بالعزم سببا لسقوط التكليف بالصلاة لان الامر ما وقع
في ذلك الوقت الا بالصلاة مرة واحدة وهذا العزم مساو للصلاة مرة واحدة في جميع الجهات
المطلوبة فيلزم سقوط الامر بالصلاة وان كان الثاني امتنع جعله بدلا عن الصلاة لان بدل الشيء
يجب ان يكون قائما مقامه في الامور المطلوبة وثانيها ان الموجود ليس الا الامر بالصلاة في هذا
الوقت والامر بالصلاة في هذا الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فاذن لا دليل البتة على
وجوب العزم وما لا دليل عليه لا يجوز ورود التكليف به والا لصار ذلك تكليف ما لا يطاق و
ثالثها لو كان العزم بدلا من العبادة فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم جاء الوقت الثاني
فاما ان يجب فعل العزم مرة اخرى او لا يجب لا جائز ان يجب لان بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها
ليكون قائما مقامها في فعلها ومعلوم ان الامر انما اقتضى وجوب فعل العبادة في احد اجزاء الوقت مرة
واحدة ولم يقتض وجوب فعلها مرة اخرى في الوقت الثاني فوجب ان يكون وجوب بدلها على
هذا الوجه فثبت انه لا يجب فعل العزم في الوقت الثاني فاذن الوقت الثاني لا يجب فيه فعل الصلاة و
لا فعل بدلها وهو هذا العزم فثبت انه يجوز ترك الصلاة في هذا الوقت لا بتوقف على فعل البدل
وعند هذا يجب القطع بانها ليست واجبة بل مندوبة والجواب
قوله الفعل يجوز تركه في اول الوقت فلا يكون واجبا في اول الوقت قلنا للناس ههنا طريقان الاول
وهو الاصح ان حقيقة الواجب الموسع ترجع عندنا الى الواجب المخير فان الامر كانه قال افعل
هذه العبادة اما في اول الوقت او في وسطه او في اخره ولا تخل شيئا من الوقت الاقل ما لا ينفصل
عنه فافعل لا محالة ولا تتركه البتة فقولنا يجب عليه ايقاع هذا الفعل اما في هذا الوقت او
في ذاك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب عليه اما هذا او ذاك فكما انا نصفها
بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بجميعها والامر في اختيار اي واحد
منها مفوض الى راي المكلف فكذا ههنا لا يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلاة في شيء من اجزاء الوقت فيه
ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزاء الوقت وتعيين ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف هذا
اذا كان في الوقت فسحة فاما اذا ضاق الوقت فانه يتضيق التكليف فهذا هو الذي نقول به
وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم الطريق الثاني وهو اختيار اكثر الاصحاب

واكثر المعتزلة هو ان الفرق بين هذا الواجب وبين المندوب ان هذا الواجب لا يجوز تركه الا لبدل له
والمندوب يجوز تركه من غير بدل قوله ولولا العزم اما ان يكون قائما مقام الاصل في المصلحة
المطلوبة او لا يكون قلنا لم لا يجوز ان يكون قائما مقام الاصل لا في جميع الاوقات بل في هذا الوقت
المعين اذا اتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل في هذا الوقت ولكن لم يسقط
به الامر بالاصل في كل الاوقات واعلم ان هذا الجواب ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل يقتضي
الفعل مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه
في المرة الواحدة واذا لم يكن مقتضى الامر الا المرة الواحدة وقد قام هذا البدل مقام المرة الواحدة فقد
تأدى مقصود هذا الامر بهذا البدل فوجب سقوط التكليف بالكلية اما قوله ثانيا الادلة
على اثبات العزم قلنا لا نسلم لان النص لما دل على الواجب الموسع دل العقل على انه لا يمكن اثبات الواجب
الموسع الا اذا اثبتنا له بدلا ودل الاجماع على ان ذلك البدل هو العزم لان القائل قائلان
قائل اثبت البدل وقائل ما اثبته وكل من اثبته قال انه هو العزم فلو اثبتنا البدل شيئا
اخر كان ذلك خرقا للاجماع وهو باطل فثبت ان الدليل دل على وجوب العزم لكن بهذا
التدريج ثم هذا لا يكون مخالفة للنص لان النص كما لا يثبته لا ينفيه واثبات ما لا يتعرض
له النص بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة للظاهر واعلم ان هذا الجواب ضعيف فانا لا نسلم ان
العقل دل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا له بدلا وذلك انه لا معنى للواجب
الموسع الا ان يقول السيد لعبده لا يجوز لك اخلاء هذا الوقت عن هذا الفعل ولا اوجب عليك
ايقاعه في جميع هذه الاجزاء ولكن انت مخير بين ان تشتغل به في اي جزء شئت ومعلوم انه لو قيل ذلك لما
احتيج معه الى اثبات بدل اخر اما قوله ثالثا اما ان يجب فعل العزم في الوقت الثاني او لا يجب قلنا
لم لا يجوز ان لا يجب وذلك لان العزم بدل عن الفعل في الوقت الاول فيصير العزم ثانيا بدلا عن الفعل
في الوقت الثاني واعلم ان هذا ضعيف لانا بينا ان الامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة واذا كان
كذلك وجب ان يكون الاتيان بالعزم الواحد كافيا وظهر بما ذكرنا ان القول بالواجب الموسع حق
وانه لا حاجة في اثباته الى اثبات العزم فرع في حكم الواجب الموسع في جميع العمر وذلك
كالحج وقضاء العبادات الفائتة وتأخير الحج من سنة الى سنة نقول ان جوزنا له التأخير
ابدا وحكمنا بانه لا يعصي اذا مات لم يتحقق معنى الوجوب اصلا وان قلنا انه يستحق التحليف
عليه عند الانتهاء الى زمان معين من غير ان يوجد علينا تعيين ذلك الزمان بدليل فهو تكليف
ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في علم الله انك تموت قبل الفعل فانت في الحال عاص بالتأخير
وان كان في علمه انك لا تموت قبل الفعل فلك التأخير فهو يقول وما يدريني ما في علم الله تعالى
وما قولكم في حق الجاهل ولا بد من الحكم بالتحليل او التحريم فلم يبق الا ان نقول يجوز له التأخير
بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك سواء بقي او لم يبق فاما اذا غلب على ظنه انه لا
يبقى بعد ذلك عصى بالتأخير سواء مات او لم يمت لانه ماخوذ بموجب ظنه ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله عليه لا يجوز تأخير الحج الى السنة الثانية لانه لا يغلب على الظن واما تأخير الصوم والزكاة الى
سنة بين

بين لجاز لانه لا يغلب على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ المريض والمعمر اذا غلب
على ظنه السلامة فهلك عصى لا لانه اثم بل لانه اخطأ في ظنه والمخطئ معذور غير آثم
المسألة الثالثة في الواجب على سبيل الكفاية الامر اذا تناول جماعة فاما ان يتناولهم
على سبيل الجمع او لا على سبيل الجمع فان تناولهم على سبيل الجمع فقد يكون فعل بعضهم شرطا
في فعل البعض كصلاة الجمعة وقد لا يكون كذلك كما في قوله تعالى واقيموا الصلاة اما اذا تناول
الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك اذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلا
بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين واذلال العدو فمتى حصل ذلك بالبعض
لم يلزم الباقين واعلم ان التكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن
جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم
وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على كل طائفة القيام به وان غلب
على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحدة من تلك الطوائف
فان كان يلزم منه ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل فعل هذا الفعل او لا غير
ممكن انما الممكن تحصيل الظن

النظر الثاني في احكام الوجوب

مسألة
الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به بشرطين احدهما ان يكون الامر مطلقا والثاني ان يكون الشرط
مقدورا للمكلف وقالت الواقفية ان كانت مقدمة المأمور به سببا له كان ايجاب المسبب
ايجابا للسبب لان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب
عند انتفاء وجود السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا فحينئذ لا يكون المشروط
واجب الحصول عند حصول الشرط فههنا لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط كالصلاة مع
الوضوء لنا ان الامر يقتضي ايجاب الفعل على كل حال ولا يستقيم وجوبه على هذا الوجه الا ومقدمته
واجبة وانما قلنا ان الامر يقتضي ايجاب الفعل على كل حال لانه لا فرق بين قوله اوجبت عليك
الفعل في هذا الوقت وبين قوله لا ينبغي ان يخرج هذا الوقت الا وانت قد اتيت
بذلك الفعل في كون كل واحد من هذين اللفظين دليلا على الايجاب على كل حال وانما قلنا ان
ايجاب الفعل على كل حال يقتضي ايجاب مقدمته لانه لو لم يقتض ذلك كان مكلفا حال
عدم المقدمة وذلك تكليف ما لا يطاق فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه امر بالفعل بشرط
حصول المقدمة غاية ما في الباب ان هذا مخالفة الظاهر لان اللفظ يقتضي ايجاب
الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط ترك للظاهر لكنا كما ان تخصيص
الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر فكذلك ايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضي
وجوبها خلاف الظاهر وليس حمل احد المخالفين باولى من حمل الاخرى فعليكم بالترجيح
الجواب ——— قوله لم لا يجوز ان يقال ان هذا الامر امر بالفعل بشرط حصول المقدمة
قلنا هذا باطل لان المولى اذا قال لعبده اسقني الماء اذا كان الماء على مسافة لانه ان كان
كلفه سقي الماء بشرط ان يكون قد قطع المسافة فوجب اذا فعل في صحته ولم يقطع المسافة

ان لا يتوجه عليه الامر بالسعي ان كان مكلفا بالسعي مع علمه قطع المسافه فهل يكلف بالايتان
لما مر جواب الخصم فهو جوابنا هاهنا قوله ليس حمل احد المحامل اولى من حمله الثالثه
قلنا لما مخالفه الظاهر هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يثبته اللفظ فاما اثبات ما لا يتعرض
اللفظ له لا بنفي ولا بالاثبات فليس مخالفه للظاهر والمقدمه لا يتعرض اللفظ لها بنفي ولا باثبات
فلم يكن ايجابها بالدليل المنفصل مخالفه للظاهر وليس كذلك اذا خصصنا وجوب الفعل بحال وجود
المقدمه دون حال عدمها لان ذلك يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال
فروع الاول اعلم ان ما لا يتم الواجب الا معه ضربان احدهما كالوصله والطريق الى الفعل
على العباده والاخر ليس كذلك والاول ضربان احدهما يجب تحصيله وهو اما يتوقف فيه
والاخر لا يجب ذلك فيه اما الاول فكما اذا امر الله تعالى بايلام زيد فانه لا طريق اليه الا
الضرب فهو مستلزم للالم في البدن الصحيح واما الثاني فضربان احدهما يحتاج الواجب
اليه شرعا والاخر يحتاج اليه عقلا اما الاول فلحاجه الصلاه الى تقدم الطهاره واما الثاني فكحاجه
الى القدره والاله وقطع المسافه الى اقرب الاماكن وهذا على قسمين منه ما يصح من المكلف
تحصيله كقطع المسافه واحضار بعض الالات ومنه ما لا يصح منه كالقدره واما الذي لا يكون
كالوصله فضربان احدهما ان يصير فعله لازما لان المامور به اشتبه به وهو كما اذا ترك الانسان
صلاه من الصلوات الخمس لا يعرف بعينها فيلزمه فعل الخمس لانه لا يمكن مع الالتباس
ان يحصل له يقين الاتيان بالصلاه المنسيه الا بفعل الكل وثانيهما ان لا يمكن من
استيفاء العباده الا بفعل شيء اخر لاجل ما بينهما من التقارب نحو ستر جميع الفخذ فانه لا
يمكن الا مع ستر بعض الركبه وغسل كل الوجه لا يمكن الا مع غسل جزء من الراس واما الترك
فهو ان يجب عليه ترك الشيء الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشيء ملتبسا بغيره وهو
ضربان احدهما ان يكون قد يتغير في نفسه والاخر ان لا يكون قد يتغير في نفسه فالاول نحو
اختلاط النجاسه بالماء الطاهر وللفقهاء فيه اختلاف غير لائق باصول الفقه واما الذي
لا يتغير مع الالتباس فانه يشتمل على مسائل منها ان تشتبه الامه الاجنبيه بالامه الطاهر
والفقهاء اختلفوا في جواز التحري فيه ومنها ان يوقع الانسان الطلاق على امراه من نسائه بعينها
ويلتبس عليه عينها والاقوى تحريم الكل تغليبا للحرمه على الحل الفرع الثاني قال قوم اذا
اختلطت منكوحه باجنبيه وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبيه والمنكوحه حلال وهذا
باطل لان المراد من الحل رفع الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض فالحق انهما حرامان
لكن الحرمه في احدهما لعله كونها اجنبيه وفي الاخرى لعله الاشتباه اما اذا قال لزوجتيه
احداكما طالق فيحتمل ان يقال يحل وطيهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين وقبل
التعيين لا يكون الطلاق نازلا في احد منهما ويكون الموجود قبل التعيين ليس الطلاق بل اهليه
صلاحيه التاثير في الطلاق عند اتصال البيان به واذا ثبت ان قبل التعيين لم يوجد
الطلاق فحال الحل موجود واوجب العقول تعيا به فحل وطيهما معا ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت
البيان تغليبا لجانب الحرمه

فان قلت وجب عليه التعيين والله تعالى يعلم ما سيعينه فيكون هي المحرمه والمطلقه
بعينها في علم الله تعالى وانما هي مشتبهه علينا قلت الله تعالى يعلم الاشيا على ما هي عليه فلا يعلم
غير المعين معينا لان ذلك جهل والجهل في حق الله تعالى محال بل يعلمه غير معين في الحال ويعلم
انه في المستقبل سيعين الفرع الثالث اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح
الراس والطمانينه في الركوع اذا زاد على القدر الزياده هل توصف الزياده بالوجوب والحق ان
الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزياده يجوز تركها فلا يكون واجبه المسله الثانيه
في ان الامر بالشيء نهي عن ضده اعلم انا لا نريد بهذا ان صيغه الامر هي صيغه النهي بل المراد ان
الامر بالشيء دال على المنع من نقيضه بطريق الالتزام وقال جمهور المعتزله وكثير من اصحابنا
انه ليس كذلك لنا ان ما دل على وجوب الشيء دل على وجوب ما هو من ضروراته اذا كان
مقدورا للمكلف على ما تقدم بيانه في المسله الاولى والطلب الجازم من ضروراته المنع من
الاخلال به واللفظ الدال على الطلب الجازم وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال
به بطريق الالتزام ويمكن ان نعبر عنه بعباره اخرى فيقال اما ان يمكن ان يوجد مع
الطلب الجازم الاذن بالاخلال او لا يمكن فان كان جازما بطلب الفعل ويكون قد
اذن في الترك وذلك متناقض وان كان الثاني فحال وجود هذا الطلب كان الاذن في الترك
ممتنعا ولا معنى لقولنا الامر بالشيء نهي عن ضده الا هذا فان قيل لا نسلم ان الطلب الجازم من
ضروراته المنع من الاخلال وبيانه من وجهين الاول ان الامر بالمحال جايز ولا استبعاد في ان يامر
جازما بالوجود والعلم المانع هو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والنهي عن الشيء
مشروط بالشعور به فالامر بالشيء حال غفلته عن ضد ذلك الشيء يمتنع ان يكون ناهيا عن ذلك الضد
فضلا عن ان يقال هذا الامر نفس ذلك النهي والجواب قوله الامر بالمحال جايز
قلنا هب انه جايز ولكن لا يتقرر ماهيه الايجاب في العقل الا عند تصور المنع من الترك فان اللفظ
الدال على الايجاب دال على المنع من الاخلال به ضمنا قوله قد يامر بالشيء حال غفلته عن اضداده
قلنا لا نسلم انه يصح منه ايجاب الشيء عند الغفله عن الاخلال به وذلك لان الوجوب ماهيه مركبه
من قيدين احدهما المنع من الترك فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصورا للترك
لا محاله واما الضد الذي هو المعنى الوجودي المنافي فقد يكون مغفولا عنه ولكنه لا ينافي الشيء
لماهيته بل لكونه مستلزما عدم ذلك الشيء فالمنافاه بالذات ليست الا بين وجود الشيء وعدمه
اما المنافاه بين الضدين فهي بالعرض فلا جرم عندنا الامر بالشيء نهي عن الاخلال به بالذات
ونهي عن اضداده الوجوديه بالعرض والتبع سلمنا ان الترك قد يكون مغفولا عنه لكن لم قلتم ان الامر
بالصلاه او بمقدمتها متضادان كذا لان المقدمه قد تكون مغفولا عنها فلم لا يجوز ان يكون الامر
بالشيء نهيا عن ضده وان كان الضد مغفولا عنه سلمنا كلما ذكرتموه فلم لا يجوز ان يقال الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده بشرط ان لا يكون الامر امرا بما لا يطاق وبشرط ان لا يكون غافلا عن الضد
ولا استبعاد في ان يستلزم شيء شيئا عند حصول شرط خاص وان لا يستلزمه عند عدم ذلك الشرط

المسألة الثالثة في انه ليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك هذا هو المختار
وهو قول القاضي ابي بكر خلافا للغزالي رحمة الله عليهما لنا وجهان الاول انه لو كان كذلك لكان حصول العفو
العفو لم يتحقق الوجوب وذلك باطل على قولنا بجواز العفو عن اصحاب الكبائر الثاني ان ماهية الوجوب
يتحقق عند المنع من الاخلال بالفعل وذلك يكفي في تحققه ترتب الذم على الترك ولا حاجة الى ترتب
العقاب على الترك والعجب من الغزالي انه انما اورد هذه المسألة بعد تزييف ما قيل في حد الواجب انه
الذي يعاقب على تركه وذكر ان الاولى ان يقال الواجب هو الذي يذم تاركه وهذا منه اعتراف بان
الواجب لا يتوقف ماهيته على العقاب وانه يكفي في تحققها استحقاق الذم ثم قال عقيبه بلا فصل
هذه المسألة وذكر ان ماهية الوجوب لا تتقرر الا بترجيح الفعل على الترك والترجيح لا يحصل الا بالعقاب
ولا شك انه مناقضة ظاهرة المسألة الرابعة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا
للغزالي لنا المقتضي للجواز قائم والمعارض الموجود لا يصلح مزيلا فوجب بقاء الجواز انما قلنا ان
المقتضي للجواز قائم لان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته وانما قلنا ان الجواز
جزء من الوجوب لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل
مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء من المفهوم الثاني وانما قلنا ان المقتضي للمركب
مقتض لمفرداته لانه ليس المركب غير تلك المفردات فالمقتضي للمركب مقتض لتلك المفردات
فان قلت المقتضي للمركب مقتض لتلك المفردات حال اجتماعها فلم قلت انه يكون مقتضيا لها حال
انفرادها قلت تلك المفردات من حيث انها هي غير وهي من حيث انها منفردة غير وانا لا ادعي انها
من حيث هي منفردة داخلة في المركب كيف يعقل ذلك وقيد الانفراد يعاند قيد التركيب
واحد المتنافيين لا يكون داخلا في الآخر ولكن ادعي انها من حيث انها هي داخلة في المركب فيكون المقتضي
للمركب مقتضيا لتلك المفردات من حيث انها هي لا من حيث انها منفردة وانما قلنا ان العارض
لا يصلح مزيلا لان العارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة والماهية المركبة
يكفي في زوالها زوال احد قيودها فزوال الوجوب يكفي فيه ازالة الحرج عن الترك ولا حاجة
فيه الى زوال جواز الفعل فثبت ان المقتضي للجواز قائم والعارض لا يصلح مزيلا فان قيل
الجواز الذي جعلته جزء ماهية الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط او بمعنى
رفع الحرج عن الفعل والترك معا الاول مسلم والثاني ممنوع لكن الاول لا يمكن بقاؤه بعد زوال
الوجوب لان مسمى رفع الحرج لا يدخل في الوجود الا مع قيد اما قيد الحاق الحرج بالترك كما في
الوجوب او قيد رفع الحرج عن الترك كما في المندوب فيستحيل ان يبقى بدون هذين القيدين
واما الثاني فممنوع لان الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك ينافي الوجوب الذي لا يتحقق
ماهيته الا مع الحرج على الترك والمنافي لا يكون جزءا فثبت ان المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا
للجواز بهذا المعنى والجواب الجواز الذي هو جزء ماهية الوجوب هو الجواز
بالمعنى الاول قوله لا يتقرر الا مع احد القيدين قلنا مسلم لكن الناسخ للوجوب لما رفع الحرج
عن الترك فقد حصل بهذا الدليل زوال الحرج عن الترك وقد بقي ايضا القدر المشترك بين
الوجوب والندب

وهو زوال الحرج عن الفعل فيحصل من مجموع القيدين زوال الحرج عن الفعل والترك معا وذلك هو
المندوب او المباح فظهر ما ذكرنا ان الامر اذا لم يبق معمولا به في الوجوب يبقى معمولا به في الجواز
المسألة الخامسة في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا والدليل عليه ان الواجب
ما لا يجوز تركه والجمع بينه وبين جواز الترك تناقض واعلم ان الخلاف في هذا الفصل مع طايفتين احداهما
الكعبي واتباعه فانه روي في كتب اصحابنا عنهم انهم قالوا المباح واجب واحتجوا عليه بان المباح
ترك الحرام وترك الحرام واجب فيلزم ان يكون المباح واجبا والجواب ان المباح ليس نفس ترك
بل هو شيء به يترك الحرام ولا يلزم من كون الشيء واجبا ان يكون الشيء المعين الذي يحصل به الترك واجبا
اذا كان الترك ممكنا بحصول شيء آخر غير ذلك الاول وثانيهما ما يذكره كثير من الفقهاء من ان الصوم
واجب على المريض والمسافر والحايض وما ياتون به عند زوال العذر يكون قضاء لما وجب وقال آخرون
انه لا يجب على المريض والحايض ويجب على المسافر وعندنا انه لا يجب على الحايض والمريض البتة اما المسافر
فيجب عليه صوم احد الشهرين اما الشهر الحاضر او شهر آخر وايهما اتى به كان هو الواجب كما قلنا
في الكفارات الثلاث ودليلنا ما تقدم من ان الواجب هو الذي يمنع من تركه وههنا ما منعوا من الترك
للصوم فلا يكون واجبا عليهم بل الحايض ممنوعة من الفعل والمريض ممنوع من الفعل فكيف يعقل ان يكون
ممنوعا من الترك واحتج المخالف باشياء احدها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب
الصوم على كل من شهد الشهر وهؤلاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم الصوم وثانيها
انه ينوي قضاء رمضان ويسمى قضاء وذلك يدل على تحقق وجوب سابق وثالثها
انه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فوجب ان يكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب
عن الاول ان ما ذكرتموه استدلال بالظواهر والاقيسة على مخالفة ضرورة العقل وذلك ان المفهوم
من الوجوب المنع من الترك فمع العلم بعدم المنع من الترك لو حاولنا اثبات المنع من الترك لكنا متمسكا
بالظواهر والاقيسة في اثبات الجمع بين النقيضين وذلك لا يقوله عاقل بل ان صح يحمل الوجوب على
شيء آخر ولكن لا ذلك الحكم آخر فروع الاول اختلفوا في المندوب هل هو مأمور به ام لا واعلم ان المراد
من الامر ان كان هو الترجيح المطلق من غير اشعار بجواز الترك ولا بالمنع من الترك فنعم وان كان الترجيح
المانع من النقيض فلا لكنا لما بينا ان الامر للوجوب كان الحق هو التفسير الثاني الفرع الثاني
اختلفوا في المندوب هل يصير واجبا بعد الشروع فيه فذهب ابو حنيفة رحمة الله عليه الى ان
التطوع يلزم بالشروع وعند الشافعي رضي الله عنه لا يجب لنا قوله عليه السلام الصائم
المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض الكلام فيما اذا نوى صوما تطوعا فلو
لزم بعد الشروع فهو اما ان يجب ان يقع الصوم على هذه الصفة لقوله عليه السلام ولكل امرئ
ما نوى وتمام الكلام في هذه المسألة مذكور في الخلافيات الفرع الثالث المباح هل
هو من التكليف ام لا والحق انه ان كان المراد بانه من التكليف هو انه ورد التكليف بفعله فمعلوم انه
ليس كذلك وان كان المراد منه انه ورد التكليف باعتقاد كونه مباحا فاعتقاد كون ذلك الفعل مباحا

لما وبان منه

معارض الدلك الفعالي بعنه في التكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفا بل الا ان المباح والاستاد
ابو اسحق سماه تكليفا بهذا المعنى وهو تعسف مع انه طرح في حصر اللفظ النوع الرابع
المباح هل هو حسن والحق انه ان كان المراد من الحسن كل ما رفع الحرج عن فعله سوا
كان على فعله ثواب او لم يكن فالمباح حسن وان اريد به ما يستحق فاعله بفعله التعظيم والثواب
فالمباح ليس بحسن الفرع الخامس المباح هل من الشرع قال بعضهم ليس من الشرع لان معنى
المباح انه لا حرج في فعله وفي تركه وذلك معلوم قبل السمع فيكون الاباحة تقريرا للنفي الاصلي لا تغيرا
فلا يكون من الشرع والحق ان الخلاف لفظي وذلك لان الاباحة يستدعي طرفين بل ثلثة احدها
ان يقول الشرع ان شئتم فافعلوا وان شئتم فاتركوا والثاني ان تدل اخبار الشرع على انه لا
حرج في الفعل والترك والثالث ان لا يتكلم الشرع فيه البته ولكن انعقد الاجماع مع ذلك على ان
ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير وهذا الدليل يعم جميع الافعال التي لا نهاية لها
اذا عرفت هذا فنقول ان عنى بكون الاباحة حكما شرعيا انه حصل حكم غير الذي كان مستمرا
قبل الشرع فليس كذلك بل الاباحة تقرير لا تغيير وان عنى بكونه حكما شرعيا ان كلام الشرع دال على
تحققه فظاهر انه كذلك لان الاباحة لا يتحقق الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة وفي جميعها
خطاب الشرع دال عليه فكانت الاباحة من الشرع بهذا التاويل

النظر الثاني من القسم الثاني من كتاب الاوامر والنواهي في المامور به مسئلة

يجوز ورود الامر بما لا يطاق المكلف عليه عندنا خلافا للمعتزلة والغزالي منا لنا وجوه الاول ان الله تعالى امر
الكافر بالايمان والايمان منه محال لانه يفضي الى انقلاب علم الله تعالى جهلا والجهل محال والمفضي
الى المحال محال فان قيل لا نسلم ان الايمان من الكافر محال ولا نسلم ان حصوله يفضي انقلاب العلم
جهلا وبيانه ان العلم يتعلق بالشي على ما هو فان كان الشي واقعا تعلق العلم بوقوعه فان كان
غير واقع تعلق العلم بلا وقوعه فاذا فرضنا الايمان واقعا لم نقطع بان الله تعالى كان في الازل
عالما بوقوعه وان فرضناه غير واقع لم نقطع بان الله تعالى كان في الازل عالما بلا وقوعه
فعرض الايمان بدلا من الكفر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل مع العلم
بالايمان بدلا عن العلم بالكفر فلم قلت ان ذلك محال سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي امتناع صدور
الايمان من الكافر ولكنه معارض بوجوه دالة على ان الايمان في نفسه ممكن الاول ان الايمان كان
في نفسه ممكن الوجود فلو انقلب واجبا بسبب العلم لكان العلم مؤثرا في المعلوم لان العلم تبع
المعلوم ولا يؤثر فيه الثاني ان كل ما علم الله تعالى وجوده كان واجب الوجود وكل ما علم الله
تعالى عدمه كان واجب العدم فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على ايجاد شي لان الشي
لا ينفك عن ان يعلم الله تعالى علم وجوده او عدمه وعلى التقديرين يكون واجبا والواجب
لا قدرة عليه البتة فيلزم ان لا يقدر الله عز وجل على شي تعالى عن ذلك الثالث لو كان ما علم
الله وجوده واجب الوجود وما علم عدمه يكون واجب العدم فيلزم ان لا يكون لنا اختيار ل
فعل شي

شي اصلا وان يكون حركاتنا غير تحريك الرياح للاشجار من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا
لكنا نعلم بالضرورة ان ذلك باطل لانا ندرك بمعرفة ضرورية بين الحركات الحيوانية الاختيارية
والجمادية الاضطرارية الرابع انه لو كان كذلك لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله تعالى
وقوع ذلك فيه والواجب يستغني عن المؤثر فيلزم استغنا حدوثه عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر حدوث
العالم والاشيا من الاشيا الى القادر المختار وذلك كفر الخامس ان تعلق العلم به اما ان يكون سبب
لوجوبه او لا يكون فان كان سببا لوجوبه فيلزم ان يكون العلم قدرة وارادة لانه لا معنى للقدرة والارادة
الا الامر الذي باعتباره يترجح الوجود على العدم واذا كان العلم كذلك صار العلم عين القدرة والارادة
وذلك محال لانه يقتضي قلب الحقائق وهو غير معقول وان لم يكن العلم سببا لوجوب المعلوم فقد سقط
ما ذكرتموه من الدلالة لانه مبني على ان المعلوم صار واجب الوقوع عند تعلق العلم به فاذا بطل ذلك
بطل دليلكم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الايمان من الكافر ممتنع لكن امتناعه ليس لذاته بل لما بالنظر
الى علم الله تعالى فلم قلتم ان ما لا يكون محالا لذاته لا يجوز ورود الامر به سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الامر
بالمحال واقع ولكنه يدل على ان التكليف الا هو تكليف بما لا يطاق وذلك لان الشي ان كان معلوم
العدم كان الامر بالايمان به امرا بايقاع الممتنع وان كان معلوم الوجود كان واجب الوجود وما كان
واجب الوجود لا يكون للقدرة القادر الاختيار واختياره فيه اثر فيكون التكليف به ايضا
تكليفا بما لا يطاق فثبت ان ما ذكرتموه يدل على ان التكاليف باسرها تكليف بما لا يطاق وانه
محال من العقلا فكيف يدل ذلك فان بعض الناس احاله عقلا وبعضهم جوزوه ولم يقل احد بانه يمتنع
ورود التكليف الا بما لا يطاق فما هو نتيجة هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا ينتجه
هذا الدليل فيكون ساقطا سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم ولكنه معارض بالنص و
المعقول اما النص فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج واي حرج فوق تكليف ما لا يطاق واما المعقول فمن وجوه الاول ان
من المعلوم ان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهوا عد سفيها والله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به واما قلنا
انه غير متصور لان كل متصور متميز وكل متميز ثابت فما لا يكون ثابتا لا يكون متصورا وانما قلنا
ان الذي لا يكون متصورا لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به يكون في العقل اليه اشارة والجمع
بينهما متناقض الثالث اذا جوزنا الامر بالمحال فلم لا يجوز ان يكون ما جاءت به الرسل الينا
وانزال الكتب عليها

الجواب قوله اذا فرضنا الايمان بدل الكفر كان
الموجود في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر قلنا نحن وان لم نعلم ان علم الله تعالى
في الازل تعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نعلم ان علمه تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم
كان حاصلا في الازل فنقول لو لم يحصل متعلق ذلك العلم لزم انقلاب ذلك العلم جهلا في الماضي
وهو محال من وجهين احدهما امتناع الجهل على الله سبحانه وتعالى والثاني ان تغير الشي في الماضي
محال قوله العلم غير مؤثر قلت اللازم من دليلنا حصول الوجوب عند تعلق العلم فاما ان ذلك الوجوب

بل او بعده بغير الاثم قوله ثم ان العلم الله تعالى على شيء قلنا العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع
الارادة والقدرة فامتنع ان يكون الفرع مانعا من الاصل بل يتعلق علمه به على الوجه المخصوص
لمسبب عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه قوله يلزم الجبر قلنا ان عنيت بالجبر ان العبد
لا يمكن من شيء على خلاف علم الله تعالى فلم قلت انه محال قوله يلزم ان يكون العالم واجب الحدوث
حين حدوثه فيستغني عن المؤثر والارادة قلنا قد بينا ان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة
والارادة والفرع لا يغني عن الاصل قوله العلم اما ان يكون سبب الوجوب او لا يكون قلنا المختار
انه ليس سبب الوجوب ولكن نقول انه يكشف عن الوجوب واذا كان كاشفا عن الوجوب ظهر
التعريف قوله هذا لا يدل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بل يدل لان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد
زيد ينافي وجود ايمان زيد فاذا امره بادخال الايمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الايمان فقد كلفه
بالجمع بين المتنافيين قوله هذا الدليل يقتضي ان يكون كل التكاليف تكليف ما لا يطاق وذلك لم يقل
به احد قلنا الدلائل القاطعة العقلية لا تندفع بامثال هذه الدوافع اما الاية فهي معارضة
بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولانك قد علمت ان القواطع العقلية لا تعارضها الظواهر
النقلية بل يعلم ان تلك الظواهر مأولة ولا حاجة الى تعيين التاويل قوله انه عبث قلنا ان عنيت
بكونه عبثا خلوه عن مصلحة العبد فلم قلت ان هذا محال قوله المحال غير متصور قلنا لو لم يكن متصورا
لامتنع الحكم عليه بالامتناع لما ان التصديق موقوف على التصور ولانا نميز بين المفهوم من قولنا
الواحد نصف الاثنين والمفهوم من قولنا العلم والوجود يجتمعان ولولا التصور لهذين الامرين امتنع
التميز قوله لم لا يجوز الامر بالمحال قلنا حاصل الامر بالمحال عندنا هو الاعلام بنزول العقاب وذلك
لا يتصور الا في حق العاصي الدليل الثالث ان الله تعالى اخبر عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون وذلك
في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقال الله تعالى لقد حق
القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا فنقول اولئك الاشخاص لو آمنوا لانقلب خبر
الله الصدق كذبا والكذب محال اما لادائه الى الجهل او الى الحاجة على قول المعتزلة او
لنفسه كما هو مذهبنا والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان عن اولئك الاشخاص
محال وكان الامر بما بعده الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق
الله تعالى في كل ما اخبر به ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن وبانه
لا يؤمن ابدا وهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين الدليل الرابع ان صدور الفعل عن العبد
يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى ومتى وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع
واذا كان كذلك كان الجبر ومتى كان الجبر لازما كانت التكاليف باسرها تكليف ما لا يطاق
وانما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى لان العبد
لا يخلو اما ان يكون متمكنا من الفعل والترك او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون ترجيح الفاعلية على
التاركية موقوفا على مرجح او لا يكون فان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم
فيه ولا يتسلسل ولا بد وان ينتهي الى داعية ليست منه بل من الله تعالى وهو المقصود. وان لم

يتوقف فقد ترجحت الفاعلية على التاركية لا لمرجح وهو محال لان ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لو
جاز ان يكون لا لمرجح لجاز في كل العالم ان يكون كذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بجواز العالم على وجود
الصانع وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال القادر وحده يكفي في ترجيح احد الطرفين على الاخر
قول القائل انما ترجح احد الطرفين على الاخر لان القادر رجحه مغالطة لانا نقول هل لقولك القادر
رجحه مفهوم زائد على كونه قادرا وعلى وجود الاثر وليس له مفهوم زائد فان كان له مفهوم زائد
فحينئذ يكون صدور احد مقدوري القادر عنه دون الاخر موقوفا على امر زائد وذلك هو القسم
الاول الذي بينا انه يفضي اما الى التسلسل او الى مرجح يصدر من الله تعالى وان لم يكن له مفهوم
زائد صار معنى قولنا القادر رجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح الى ان القادر استمر كونه
قادرا من غير هذا الاثر ثم انه دخل هذا الاثر بعد ما لم يكن من غير ان يحصل لذلك القادر قصد
اليه وميل الى تكوينه وذلك معلوم الفساد بالضرورة ومنشأ المغالطة في تلك اللفظة هو ان
قول القائل القادر رجح لكونه قادرا يوهم هذا القدر وانما ترجح على القدر الاخر لان القادر خصه
بالترجيح لا يوهم امرا زائدا على معنى القادرية لانا اذا اسمعنا زائدا فقد وقعنا رجحه على الضمائر
اغراض الى مجرد القادرية وحينئذ يرجع الى القسم الاول فثبت ان هذا الكلام مغالطة
محضة وانما قلنا ان عند حصول تلك الداعية التي يخلقها الله تعالى يجب صدور الفعل لانه
لو لم يجب لكان اما ان يمتنع او يجوز فان امتنع كانت الداعية مانعة لا مرجحة وان جاز مع
تلك الداعية يجوز عدم الاثر تارة ووجوده اخرى فترجح الوجود على العدم اما ان يتوقف
على زائد او لا يتوقف فان توقف لم تكن الداعية الاولى تمام المرجح وقد فرضنا انها كذلك هذا
خلف وايضا فلان الكلام في هذه الضميمة كما في ما قبلها ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مرجح
الممكن من غير مرجح وهما محالان او الوجوب وهو المطلوب وانما قلنا انه لما توقف فعل العبد
على داعية يخلقها الله تعالى وكان ذلك الفعل واجب الوجود عند تلك الداعية لزم الجبر لان
قبل خلقها كان الفعل ممتنعا من العبد وبعد خلقها يكون واجبا وعلى هذا التقدير لا يبقى
المكنة من الفعل والترك وانما قلنا انه لما كان كذلك كانت التكاليف باسرها تكليف
ما لا يطاق لانه لما لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك البتة كان تكليفه تكليفا لمن
لم يكن متمكنا من الفعل والترك وذلك هو المقصود الدليل الخامس
ان التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال
رجحان احد الداعيين على الاخر فان توجه عليه حال الاستواء كان ذلك تكليفا
بما لا يطاق لان حال حصول الاستواء يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء ينافي الرجحان
فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين واذا امتنع الرجحان كان التكليف بالرجحان تكليفا
بما لا يطاق وان توجه عليه حال الرجحان فنقول يصير الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا
على ما بيناه في تقرير الدليل الرابع والتكليف بالواجب محال لان ما يجب وقوعه
استحال ان يستند وقوعه الى شيء اخر واذا استحال ان يستقل وقوعه الى غيره استحال
ان يقال فاعل

فاذا لم يفعل فعل امرا ما اقدره له عليه واما التكليف بالممتنع فلا شبهة في انه تكليف بما لا يطاق
الدليل السادس ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى واذا كان كذلك كان التكليف تكليف
ما لا يطاق اما ان افعال العبد مخلوق لله تعالى فلانه لو كان مخلوقا للعبد لكان معلوما للعبد
وليس معلوما للعبد فليس مخلوقا له وتقريره في كتبنا الكلامية واما اذا كان فعل العبد مخلوقا لله
تعالى كان التكليف تكليف ما لا يطاق لان العبد قبل ان خلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل
الفعل واذا خلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه الامتناع والدفع فثبت بما قلنا ان الحالتين لا قدرة
له على الفعل ولا على الترك فان قلت هب انه لا قدرة له على الايجاد ولكن الله تعالى اجرى عادته
بانه ان اختار وجود الفعل فالله تعالى يخلقه وان اختار عدم الفعل فالله لا يخلقه فعلى هذا الوجه يكون
العبد مختارا قلت هذا الاختيار ان كان منه لا من الله تعالى فالعبد موجد له لكن الاختيار
وان لم يكن منه بل من الله تعالى كان مضطرا في ذلك الاختيار فيعود الكلام الدليل السابع
الامر قد وجد قبل الفعل والقدرة غير موجودة قبل الفعل فالامر قد وجد لا عند القدرة وذلك
تكليف ما لا يطاق اما ان الامر قد وجد قبل الفعل فلان الكافر مكلف بالايمان واما ان القدرة
غير موجودة قبل الفعل فلان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما المعدوم و اما الموجود
ومحال ان يكون المعدوم متعلق القدرة لان المعدوم نفي محض مستمر والنفي المحض يستحيل ان يكون
مقدورا والمستمر يمتنع ايضا ان يكون مقدورا فالنفي المستمر اولى ان لا يكون مقدورا واذا
ثبت ان متعلق القدرة لا يمكن ان يكون عدما محضا ثبت انه لا بد وان يكون موجودا فلما ثبت
ان القدرة لا بد لها من متعلق وثبت ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا ثبت ان القدرة لا توجد
الا عند وجود لها من متعلق وثبت ان المتعلق وثبت ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا
ثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل الدليل الثامن العبد لو قدر على الفعل
لقدر عليه اما حال وجوده او قبل وجوده والاول محال لان فيه ايجاد الموجود وهو محال والثاني محال
لان القدرة في الزمان المتقدم اما ان يكون لها اثر في الفعل او لا يكون فان كان لها اثر فنقول
تاثير القدرة في المقدور حاصل في الزمان الاول ووجود المقدور غير حاصل في الزمان الاول
فتاثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور فالمؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده
او قبله فان كان الاول لزم ان يكون موجدا للموجود وهو محال وان كان الثاني
كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وان لم يكن لها في الزمان المتقدم اثر ثبت
ايضا انها ليس لها في الزمان المقارن لوجود الفعل اثر استحال ان يكون لها اثر البتة
واذا لم يكن لها اثر البتة استحال ان يكون للعبد قدرة على الفعل واعلم ان هذه
لا تعم لانها تستلزم نفي قدرة الباري جل جلاله على الملك التاسع ان الله تعالى
امر بمعرفة الله في قوله فاعلم انه لا اله الا الله فنقول انه اما ان يتوجه الامر على العارف بالله او
على غير العارف والاول محال لانه يقتضي تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين وهما محالان
والثاني محال لان غير العارف بالله تعالى ما دام يكون غير عارف بالله استحال ان يكون

عارفا بان الله تعالى امره بشيء لان العلم بان الله تعالى امره بشيء مشروط بالعلم بالله تعالى ومتى
استحال ان يعرف ان الله تعالى امره بشيء كان توجه الامر عليه في هذه الحالة توجيها للامر على من
يستحيل ان يعلم ذلك وذلك عين تكليف ما لا يطاق الدليل العاشر ان الامر بالنظر والاستدلال واقع
في قوله تعالى قل انظروا وفي قوله عز وجل اولم يتفكروا وذلك امر بما لا يطاق بيانه ان تحصيل
التصورات غير مقدورة واذا لم يكن التصورات مقدورة لم يكن القضايا الضرورية مقدورة واذا
لم يكن القضايا الضرورية مقدورة لم يكن القضايا النظرية مقدورة واذا لم يكن هذه الاشياء مقدورة
لم يكن الفكر والنظر مقدورا وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان القادر اذا اراد تحصيلها فاما
ان يحصلها حال ما يكون التصورات خاطرة بباله او حال ما لا يكون تلك التصورات خاطرة بباله
فان كانت خاطرة بباله فتلك التصورات حاصلة فتحصيلها يكون تحصيلا للحاصل وهو محال
وان كانت غير خاطرة بباله كان الذهن غافلا عنه ومتى كان الذهن غافلا عنه استحال
من القادر ان يحاول تحصيله والعلم به كالضروري فان قلت لم لا يجوز ان يقال انها متصورة
من وجه دون وجه فلاجرم يمكنه ان يحصل كمالها قلت لما كانت متصورة بتمامه والاخر
غير متصورة بتمامه وحينئذ يعود الكلام المتقدم وانما قلنا ان التصورات اذا لم يكن مقدورة
كانت القضايا البديهية غير مقدورة وذلك لان تلك التصورات اما ان يكون بحيث يكون
من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن بنسبة بعضها الى بعض بالنفي او بالاثبات او لا يكون
فان لم يكن لم يكن تلك القضايا علوما يقينية بل يكون اعتقادات تقليدية وان كانت وحينئذ يكون
حصول تلك التصورات ليس باختياره وعند حصولها فترتب تلك التصديقات عليها ليس
باختياره فاذن حصول تلك القضايا البديهية ليس باختياره وذلك هو المطلوب وانما قلنا ان
القضايا البديهية اذا لم يكن باختياره كانت القضايا النظرية ليست باختياره وذلك لان لزوم
هذه النظريات عن تلك الضروريات اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا لم يكن ذلك
استدلالا يقينيا لانا اذا استدللنا بدليل مركب من مقدمات ولم يكن المطلوب واجب اللزوم
عن تلك المقدمات كان اعتقاد وجود ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا
وان كان ذلك واجبا فقبل حصول تلك المقدمات البديهية امتنع حصول هذه القضايا
الاستدلالية وعند حصول تلك البديهيات يجب حصول هذه الاستدلاليات فاذن
الاستدلاليات من جانبي النفي والاثبات لا يكون باختياره البتة واذا ثبت هذا ثبت ان التكليف
بها تكليف بما ليس في الوسع فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذه المسألة والله تعالى اعلم

المسألة الثانية

قال الاكثرون من اصحابنا ومن المعتزلة الامر بفروع الشرائع
لا يتوقف على حصول الايمان وقال جمهور اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه يتوقف عليه
وهو قول الشيخ ابي حامد الاسفرايني من فقهائنا ومن الناس من قال يتناولهم النواهي
دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المأمورات واعلم
انه لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام الكافر كافرا يمتنع منه الاقدام

على الصلاة واذا اسلم لم يجب عليه القضاء وانما تظهر هذا الاختلاف في احكام الاخرة وهو
ان الكافر اذا مات على كفره فلا شك انه يعاقب على كفره فهل يعاقب مع ذلك على ترك الصلاة
والزكاة وغيرهما ام لا فعندي نعم لقولنا انهم مامورون بهذه العبادات الا انهم كما يعاقبون على
ترك الايمان يعاقبون ايضا بعقاب زائد على ترك هذه العبادات ومن انكر قال انهم لا يعاقبون
الا على ترك الايمان فهذه دقيقة لا بد من تحريرها لنا وجوه الاول ان المقتضي لوجوب هذه
العبادات قائم والوصف الموجود فيه هو الكفر لا يصلح مانعا فوجب القول بالوجوب وانما قلنا
ان المقتضي موجود لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ولا شك ان هذه النصوص عامة في حق الكل وانما قلنا ان الكفر لا يصلح ان يكون
مانعا لان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولا حتى يصير متمكنا من الاتيان بالصلاة والزكاة بناء
عليهما وبهذا الطريق قلنا الدهري يكلف بتصديق الرسول والمحدث مامور بالصلاة فثبت ان
المقتضي قائم والمانع المعارض غير مانع فوجب القول بالوجوب الدليل الثاني قوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين وهذا يدل على انهم يعاقبون على ترك الصلاة فان قيل هذا حكاية قول
الكفار وقول الكفار لا يكون حجة فان قلت لو كان باطلا لبينه الله تعالى قلت لا نسلم ذلك فانه تعالى حكى عنهم
انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ثم يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم مع ان الله ما كذبهم في هذه المواضع فعلمنا ان تكذيبهم غير واجب سلمنا انه حجة لكن لم لا يجوز ان
يعاقبوا على مجرد التكذيب لقوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين الدليل عليه ان التكذيب سبب
مستقل باقتضاء دخول النار واذا وجد السبب المستقل باقتضاء الحكم لم يجز احالته على غيره سلمنا
ان التعذيب وقع على جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين معناه لم نك من المؤمنين لان
اللفظ محتمل والدليل دل عليه اما ان اللفظ محتمل فلما روي في الحديث نهيت عن قتل المصلين
وقال تعالى اهل الصلوة والمراد المسلمون واما ان الدليل دل عليه فلان اهل الكتاب داخلون في
هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالبعث ولو كان المراد منه اثبات الصلاة والزكاة
لما كانوا داخلين فيه فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل الصلاة والزكاة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلاة
لكن قوله لم نك من المصلين يجوز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا بعد اسلامهم مع انهم ما صلوا حال
اسلامهم لانه واقعة حال فيكفي في صدقه صورة واحدة سلمنا عمومه في حق الكفار ولكن الوعيد
ترتب على فعل الكل فلم قلت انه حاصل في كل واحد من تلك الامور والجواب
ان الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلاة وجب ان يكون ذلك صدقا
لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما بين كذبهم لم يكن في روايتها فائدة وكلام الله تعالى منزه عن
[illegible] حمله على ما هو اكثر فائدة وجب ذلك واما المواضع التي كذبوا فيها مع ان الله تعالى ما بين
كذبهم فيها فذلك لان العقل يعرف كذبهم فيها فيكون الفائدة في ذكر ذلك الاشعار
ببيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة واما ههنا فلما لم يكن العقل مستقلا
بمعرفة كذبهم فلو لم يبين الله تعالى لنا كذبهم لم يحصل منه غرض اصلا فيكون الاية عرية عن الفائدة

قوله التعذيب مع التكذيب بيوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان سائر القيود عديم الاثر في اقتضاء
هذا الحكم وذلك باطل لان الله رتب الحكم عليها في قوله قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين قوله لما وجد السبب المستقل لم يجز احالة الحكم على غيره قلنا لعل الحصول
في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سببا
للحصول في مطلق الجحيم قوله المراد من قوله لم نك من المصلين اي لم نك من اهل الصلاة قلنا هذا
التاويل [illegible] في قوله ولم نك نطعم المسكين قوله اهل الكتاب صلوا واطعموا قلنا الصلاة
في عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة التي في شرعنا لا التي في غير شرعنا قوله جاز ان
يكون المراد منه قوما ارتدوا بعد اسلامهم قلنا ان قوله سبحانه وتعالى قالوا لم نك من المصلين
هو جواب المجرمين المذكورين في قوله يتساءلون عن المجرمين وذلك عام في حق الكل
الدليل الثالث قوله عز وجل والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف له
العذاب يوم القيامة والى قوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمهم على الكل
والى قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة الدليل الرابع الكافر متناول له
النهي فوجب ان يتناوله الامر انما قلنا انه يتناوله النهي لانه يحد على الزنا وانما قلنا انه اذا تناوله
النهي وجب ان يتناوله الامر لانه انما تناوله النهي ليكون متمكنا من استيفاء المصلحة الحاصلة
بسبب الاقدام على المامور فان قيل لا نسلم انه يتناوله النهي واما الحد فذلك لانه التزم احكامنا
سلمنا لكن الفرق بين الامر والنهي هو انه مع كفره يمكنه الانتهاء عن المنهيات ولا يمكنه مع كفره الاتيان
بالمامورات والجواب عن الاول ان من احكام شرعنا ان لا يحد الا بالفعل المباح
وعن الثاني ان قولكم الكافر يمكنه الانتهاء عن المنهيات ان عنيتم به انه يتمكن من تركها من غير اعتبار
النية فهو ايضا متمكن من فعل المامورات من غير اعتبار النية وان عنيتم به انه متمكن من الانتهاء
عن المنهيات لغرض امتثال قول الشرع فمعلوم ان ذلك حال عدم الايمان متعذر فالحاصل ان المامور
والمنهي استويا في ان الاتيان بهما من حيث الصورة لا يتوقف على الايمان والاتيان بهما لغرض امتثال
حكم الشرع يتوقف في كليهما على الايمان ثم يبطل الفرق الذي ذكروه واحتج المخالف بامور
احدها لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت عليه اما حال الكفر او بعده والاول باطل لان
الاتيان بالصلاة في حال الكفر ممتنع والممتنع لا يكون مامورا به والثاني باطل لاجماعنا على ان الكافر
اذا اسلم فانه لا يؤمر بقضاء ما فاته من الصلوات زمان الكفر وثانيها لو وجبت هذه العبادات
على الكافر لوجب قضاؤها كما في حق المسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات
ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انها غير واجبة والجواب عن الاول انا بينا انه لا يظهر
فائدة هذا الخلاف في الاحكام الدنيوية وانما يظهر فائدته في الاحكام الاخروية وهو انه
هل يزداد عقاب الكافر بسبب تركه لهذه الصلاة وغيرها من العبادات وما ذكرتموه
من الدلالة لا يتناول هذا المعنى وعن الثاني انه ينتقض بالجمعة ثم الفرق ان ايجاب القضاء
على من اسلم بعد طول كفره ينفر عن الاسلام لامتداد ايام الكفر بخلاف المسلم والله اعلم

المسألة الثالثة في ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء قبل الخوض في المسألة لا بد من
تفسير الاجزاء وقد ذكروا فيه تفسيرين احدهما وهو الاصح ان المراد من كونه مجزيا هو ان
الاتيان به كاف في سقوط الامر وانما يكون كافيا اذا كان مستجمعا لجميع الامور المعتبرة
فيه من حيث وقع الامر به وثانيهما ان المراد من الاجزاء سقوط القضاء وهذا باطل لانه لو
اتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن مجزيا مع سقوط القضاء ولان القضاء
انما يجب بامر متجدد على ما سياتي ولانا نعلل وجوب القضاء بان الفعل الاول لم يكن مجزيا والعلة مغايرة
للمعلول اذا عرفت هذا فنقول فعل المامور به يقتضي الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه لنا وجوه
احدها انه اتى بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة وانما قلنا انه اتى بما امر به لان المسألة
مفروضة فيما اذا كان كذلك وانما قلنا انه يلزم ان يخرج عن العهدة لانه لو بقي الامر بعد ذلك
لبقي اما متناولا لذلك المأتي به او لغيره والاول باطل لان الحاصل لا يمكن تحصيله والثاني باطل
لانه يلزم ان يكون الامر قد كان متناولا لغير ذلك الذي وقع ماتيا به ولو كان كذلك لما كان المأتي
به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف وثانيها انه لا يخلو من ان يجب عليه فعله
ثانيا وثالثا او يخرج عن عهدته بما يطلق عليه الاسم والاول باطل لما بينا ان الامر لا يفيد
التكرار والثاني هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا في الخروج عن العهدة الامر وثالثها
انه لو لم يقتض الاجزاء لكان يجوز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو قال
ذلك لعد متناقضا احتج المخالف بوجوه احدها ان النهي لا يدل على الفساد بمجرده
فالامر وجب ان لا يدل على الاجزاء بمجرده وثانيها ان كثيرا من العبادات يجب على الشارع
فيها اتمامها والمضي فيها ولا يجزيه عن المامور به كالحجة الفاسدة والصوم الذي جامع
فيه وثالثها ان الامر بالشي لا يفيد الا كونه مامورا به فاما ان الاتيان به يكون سببا
لسقوط التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد الامر والجواب عن الاول ان
سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لكن الفرق بينه وبين الامر ان قول النهي يدل على انه
منعه من فعله وذلك لا ينافي ان يقول انك لو اتيت به لجعلته سببا لحكم آخر الامر فلا
دلالة فيه الا على اقتضاء المامور به مرة واحدة فاذا اتى به فقد اتى بتمام المقتضي فوجب
ان لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشي اخر وعن الثاني ان تلك الافعال مجزية
بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزية بالنسبة الى الامر الاول لان الامر الاول
اقتضى ايقاع المامور به لا على هذا الوجه الذي وقع به بل على وجه اخر وذلك الوجه
بعد لم يوجد وعن الثالث ان الاتيان بتمام المامور به يوجب ان لا يبقى الامر مقتضيا بعد
ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء المسألة الرابعة الاخلال بالمامور به هل يوجب فعل
القضاء ام لا هذه المسألة لها صورتان الصورة الاولى الامر المقيد كما اذا قال افعل في هذا
الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت
اعني لوجهين احدهما ان قول القايل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول الا ما على يوم

الجمعة وما لا يتناوله الامر وجب ان لا يدل عليه باثبات ولا بنفي بل لو كان قوله افعل
يوم الجمعة موضوعا في اللغة لطلب الفعل في يوم الجمعة والا فيما بعده فههنا اذا ترك
يوم الجمعة لزمه الفعل فيما بعده ولكن على هذا التقدير يكون الدال على تقرير الفعل فيما بعد يوم
الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وساير الايام ولا نزاع في هذه الصورة وانما النزاع في ان مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضي
ايقاعه بعد ذلك الثاني انا وامر الشرع بالصوم لم نستحضر وجوب القضاء كالامر بصلاة
الجمعة وبالصوم استحضرنا وجود الدليل مع عدم المدلول خلاف الاصل فوجب ان يقال
ان ايجاب الشي لا اشعار له بوجوب القضاء على وجوه فان قلت انك لما جعلته غير
موجب للقضاء لحيث وجب القضاء لزمك خلاف الظاهر قلت عدم ايجاب القضاء
غير ايجاب عدم القضاء ومخالفة الظاهر انما يلزم من الثاني وانا لا اقول به اما على التقدير الاول فغايته
انه دل دليل منفصل على ما لم يتعرض له الظاهر لا بنفي ولا باثبات وذلك لا يقتضي خلاف الظاهر
الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل ولم يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف
في اول اوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعده او يحتاج الى دليل اما نفاة الفور فانهم يقولون
الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا بفعله واما مثبتوه فمنهم من قال انه يقتضي
الفعل بعد ذلك وهو قول ابي بكر الرازي ومنهم من قال لا يقتضيه بل لا بد في ذلك من
دليل ومنشأ الخلاف ان قول القايل لغيره افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان
عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع على هذا الابد او معناه في الثاني من غير بيان حال
الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في ساير الازمان وان قلنا
بالثاني لم يقتضيه فصارت هذه المسألة لغوية واحتج من قال انه لا بد من دليل منفصل
بان قوله افعل قائم مقام قوله افعل في الزمان الثاني وقد بينا انه اذا قال له ذلك وترك
الفعل في الزمان الثاني لم يكن ذلك القول سببا لوجوب الفعل في الزمان الثالث فكذا ههنا ضرورة
انه لا تفاوت بين اللفظين واحتج ابو بكر الرازي على قوله بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا على
الاطلاق وهذا يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا وايضا اقتضى وجوب المامور به ووجوبه
يقتضي كونه فاعلا على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن
الجمع بينهما بان يوجب فعل المامور به في اول اوقات الامكان لئلا يقتضي وجوبه فان لم يفعل
اوجبناه في الثاني لان مقتضى الامر وهو كون المامور فاعلا لم يحصل بعد المسألة الخامسة
في ان الامر بالامر بالشي لا يكون امرا به الحق ان الله تعالى اذا قال لزيد اوجب على عمرو كذا
فلو قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر بالشي في هذه الصورة
والنية بالحقيقة انما جاء من قوله كلما اوجب لان عليك فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك
لم يجب كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان ذلك لا يقتضي
الوجوب على الصبي المسألة السادسة الامر بالماهية الكلية

لا نقتضي الإذن بين حرمانها عن البيع بهذا الثوب إلا بكون هذا الإذن يقتضيه بالغبن الفاحش
ولا بالغبن المساوي لأن هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع ويتميز كل واحد منهما عن
صاحبه بخصوص كونه واقعا بثمن المثل وبالغبن الفاحش وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا بما فيه يمتاز كل واحد من
النوعين عن الآخر لا بالذات ولا بالاستلزام وإذا كان كذلك فالأمر بالجنس لا يكون البتة أمرا
بشيء من أنواعه بلى إذا دلت القرينة على الرضا ببعض الأنواع حمل اللفظ عليه ولذلك
قلنا الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بغبن فاحش وإن كان يملك البيع بثمن المثل لقيام
القرينة الدالة على الرضا بسبب العرف والكلام فيها على شرعه من هذه المسألة يحال بها كثير
من القواعد الفقهية **النظر الثالث في المأمور مسألة**
قال أصحابنا المعدوم يجوز أن يكون مأمورا بمعنى أنه حال عدمه يعلم وما يكون مأمورا فإنه معلوم
الفساد بالضرورة بل بمعنى أنه يجوز أن يكون موجودا في الحال ثم إن الشخص الذي سيوجد بعد
ذلك يصير مأمورا بذلك الأمر أما سائر الفرق فقد أنكروه لنا أن الواحد منا حال وجوده
يصير مأمورا بأمر الرسول عليه السلام مع أن ذلك الأمر ما كان موجودا إلا حال عدمنا
ولذلك لا يستبعد أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وأنه لو وجد لصار
ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب فكذا في المعنى القائم
بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد ومعنى قديم وأن العباد إذا وجدوا
يصيرون مطالبين بذلك الطلب فإن قيل أمر النبي عليه السلام على أحد أمرين وهو عليه السلام
أخبر أن الله تعالى يأمر كل واحد من المكلفين عند وجوده فيصير ذلك إخبارا عن أن الله
سيأمرهم عند وجودهم لأن الأمر حصل عند علم المأمور سلمنا أن قول الرسول عليه السلام
واجب الطاعة لكن وجدنا هنا في الحال من سمع ذلك الأمر وبلغه النبأ أما في الأزل
ما لم يوجد فيه أحد يسمع ذلك الأمر وينقله إلينا ثم إن ذلك الأمر عبث ثم ما ذكرتموه معارض
بدليل آخر وهو أن الأمر عبارة عن إلزام الفعل وإلزام الفعل من غير وجود المأمور عبث فإن
من جلس في الدار يأمر وينهى من غير حضور مأمور عد سفيها مجنونا وذلك على الله تعالى محال
الجواب قوله إن النبي عليه السلام أمره عبارة عن الإخبار فإنا
من أصحابنا من قال لذلك أمر الله تعالى عبارة عن إخباره بنزول العقاب على من ترك
الفعل الفلاني إلا أن هذا مشكل من وجهين أحدهما أنا بينا فيما تقدم أنه لو كان الأمر
عبارة عن هذا الإخبار لتطرق التصديق والتكذيب إلى الأمر ولامتنع العفو عن
العقاب على ترك الواجبات لأن الخلف في خبر الله تعالى محال الثاني وهو أنه
لو أخبر في الأزل لكان إما أن يخبر نفسه وهو سفه أو غيره وهو محال لأنه ليس
هناك غير ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد إلى أن كلام الله تعالى في الأزل
لم يكن أمرا ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك وللقائل أن يقول إنا لا نعقل من الكلام

إلا الأمر والنهي والخبر وإذا سلمت تجدد ثبوتها فقد سلمت تجدد الكلام فإن ادعيت قدم شيء
آخر فعليك بإفادة تصوره ثم إقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف به ثم إقامة الدلالة
على قدمه وأن تقول المعنى بالكلام القدر المشترك بين هذه الأقسام ويمكن الجواب عن أصل
الإشكال بأن مراعاة السفه والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم إفسادها
المسألة الرابعة تكليف الغافل غير جائز للنص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث أما المعقول فهو أن فعل الشيء مشروط بالعلم إذ لو لم يكن كذلك لما أمكننا الاستدلال
بالإحكام على كون الله تعالى عالما وإذا ثبت هذا فلو حصل الأمر بالفعل حال عدم العلم لكان ذلك
تكليف ما لا يطاق واعلم أن الكلام في هذه المسألة يتفرع على نفي تكليف ما لا يطاق فإن قيل
لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به فإن الجاهل قد يفعل على سبيل الاتفاق فإن قلت
الاتفاق لا يكون دائما ولا أكثريا قلت لا نسلم فإن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز وجود الفعل مع عدم العلم به مرة
واحدة جاز أيضا ثانيه وثالثه ويلزم من إمكان ذلك في الأكثر دائما وإذا جاز ذلك فلا استحالة
في أن علم الله وقوع هذا الخاطر من بعض الأشخاص وإذا علم الله ذلك منه لم يكن تكليفه بالفعل حال
ما لا يكون المكلف عالما به تكليف ما لا يطاق سلمنا ذلك لكنه معارض بأمور الأول أن الأمر
بمعرفة الله وارد فإما أن يكون ذلك الأمر واردا بعد حصول المعرفة لكنه محال لأن الأمر إما بتحصيل
الحاصل أو الجمع بين المثلين وهو محال قبل حصول المعرفة لكن المأمور قبل أن يعرف الأمر يستحيل منه أن
يعرف الأمر فإذن قد توجه التكليف عليه حالة ما لا يمكنه العلم بذلك وهو المطلوب
الثاني أن العلم بوجوب تحصيل معرفة الله تعالى عليه إما ضروري أو بالأمر أو طبيا عقلاء ثم بأنه
ما لم يتأمل الإنسان ضربا من التأمل لا يحصل له العلم بالوجوب إتيانه بالنظر أو بعد إتيانه
فإن حصل قبل إتيانه بالنظر وهو قبل إتيانه بالنظر لا يمكنه أن يعلم ذلك الوجوب لأن العلم بالوجوب
مشروط بالإتيان بذلك النظر فقبل الإتيان بذلك النظر لو وجب عليه ذلك لوجب عليه
في وقت لا يمكنه أن يعلم كونه واجبا عليه وهو تكليف الغافل وإن حصل بعد الإتيان العلم
بالوجوب فهو إما تحصيل الحاصل أو الجمع بين المثلين الثالث أن الصبي والمجنون والنائم
غافل عن الفعل ثم إن أفعالهم توجب الغرامات والأروش الرابع قوله تعالى يا أيها الذين
آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون خاطب السكران والسكران
غافل فثبت أنه يجوز خطاب الغافل **الجواب** نحن ندعي أن وقوع الفعل عن قصد
مشروط بعلمه به بل ندعي أن إتيان المكلف بالفعل لأجل الخروج عن عهدة التكليف
مشروط بالعلم به وهذا معلوم بالضرورة ولا يقدح فيه ما ذكرتموه وأما المعارضة الأولى
فقد بينا ذلك في هذه المسألة تكليف ما لا يطاق وأما الثانية فمن الناس من زعم أن العلم
بوجوب النظر ضروري وهذا ضعيف لأن العلم بكون النظر في الإلهيات مفيدا للعلم
والكونه متعينا في ذلك من أغمض المسائل وأدقها لأن جمهور العقلاء وإن ساعدوا
على كون النظر مفيدا للعلم في الهندسيات والحسابيات لكنهم تنازعوا في كون
النظر في الإلهيات مفيدا
للعلم

وزعموا ان النظر فيها لا يفيد الا الظن ومن سلم ذلك منهم قالوا لكن النظر في الالهيات
يفيد العلم فغيره والتصفية قد يفيده وهو تصفية الباطن واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على
درس المقاييس النظرية والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا قلت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في
ذلك واعلم ان هذه الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق واما وجوب العبادات بمعناه
اما خطاب الولي باداءها في الحال او خطاب الصبي بعد صيرورته بالغا باداءها واما الاية
فلها تأويلان احدهما انه خطاب مع من ظهرت منه مبادي النشاط والطرب وما زال عقله
وقوله حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى يتكامل فيكم الفهم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول
اي حتى يسكن غضبك وهذا لانه لا يشتغل بالصلاة الا شارب حملا للكراهة وقد يعسر عليه اما
الخشوع الثاني انه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة
بل المنع من افراط الشرب وقت الصلاة كما يقال لا تقرب التهجد وانت شبعان اي لا تشبع
فيثقل عليك التهجد **المسألة الثالثة** في ان المامور يجب ان يقصد ايقاع
المامور به على سبيل الطاعة والمعتمد فيه قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا يستثنى
عنه شيئان احدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه
طاعة مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به الثاني ارادة الطاعة فانها لو
افتقرت الى ارادة اخرى لزم التسلسل **المسألة الرابعة** في ان المكره على الفعل
هل يجوز تكليفه به وبتركه ام لا المشهور ان الاكراه اما ان ينتهي الى حد الالجاء او لا ينتهي اليه
فان انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف لان المكره عليه واجب الوقوع وضده يصير
ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز واما ان لم ينته الى حد الالجاء
صح التكليف به ولقائل ان يقول الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل اما ان يتوقف على
الداعي او لا يتوقف فان توقف فعند ما بينا فيما تقدم انه لا بد من انتهاء الدواعي الى داعية تحصل
فيه من قبل غيره وان حصول الفعل عند حصول تلك الداعية واجب فحينئذ يكون التكليف بايجاد
ما وجب وقوعه او بما امتنع وقوعه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الاكراه واما ان لم يتوقف
على الداعي كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا والاتفاقي لا يكون باختيار المكلف
واذا جاز التكليف هناك مع انه ليس باختيار المكلف فلم لا يجوز مثله في الاكراه فان قلت
ما الذي اردت بكون الفعل اتفاقيا ان عنيت انه حصل لا لعلة وهو القادر فهو ممنوع
وذلك لان المؤثر عندنا هو القادر عندنا يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الآخر قلت
الرجل كان موصوفا بكونه قادرا على هذا الفعل مع ان هذا الفعل ما كان موجودا فلما وجد
هذا الفعل فاما ان يكون لانه حدث امر آخر وراء كونه قادرا الذي كان حاصلا قبل
ذلك او ليس كذلك فان حدث كان حدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر سوى كونه قادرا
وقد فرضنا بانه ليس متوقفا هذا خلف وان لم يحدث البتة امر كان حدوث هذا الفعل
في بعض الازمنة دون ما قبله وما بعده ليس لامر حصل من جانب القادر حتى

لكن القادر عندنا

به او بسبب عنه بل كان ذلك محض اتفاق فيكون تكليفه في هذه الحالة تكليفا بما ليس
في وسعه واذا ثبت ذلك بطل قولهم المكره غير مكلف واعلم ان هذه المسائل قد ذكرناها في
هذا الكتاب مرارا وسنذكرها بعد ذلك وما ذاك الا لان اكثر القواعد مبني عليها ولا جواب
عنها الا التسليم بانه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **المسألة الخامسة**
ذهب اصحابنا الى ان المامور انما يصير مأمورا حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو
اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأمورا وقالت المعتزلة انما يكون مأمورا بالفعل
قبل وقوع الفعل لنا انه لو امتنع كونه مأمورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مأمورا مطلقا
لان في الزمان الاول لو امر بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنا في ذلك الزمان او لا يكون فان
كان ممكنا فلنفرض انه صار مأمورا بالفعل حال امكان وقوعه وان لم يكن ممكنا كان مأمورا بما لا قدرة
له عليه وذلك عند الخصم محال فان قلت انه في الزمان الاول مأمور لا بان يوقع الفعل
في عين ذلك الزمان بل بان يوقعه في الزمان الثاني منه قلت قولك انه في الزمان الاول
مأمور بان يوقع الفعل في الزمان الثاني ان عنيت به ان كونه موقعا للفعل لا يحصل الا
في الزمان الثاني ففي الزمان الاول لم يكن موقعا البتة لشيء وليس هناك الا نفس القدرة
فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مأمورا بشيء وان عنيت به ان كونه موقعا حصل في الزمان الاول و
الفعل يحصل في الزمان الثاني فيقول كونه موقعا اما ان يكون نفس القدرة او امرا زائدا فان
كان نفس القدرة لم يكن كونه موقعا للفعل الا محض كونه قادرا فيعود القسم الاول وان كان امرا زائدا
عليها فحينئذ تكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الزائد والامر انما يتوجه عليه في الزمان
الاول بايقاع ذلك الزائد وذلك الزائد واقع في الزمان الاول فالامر لا يكون امرا بالشيء
الا حال وقوعه لا قبله احتج الخصم بان المامور بالشيء يجب ان يكون قادرا عليه ولا قدرة
على الفعل حال وجود الفعل والا لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فعلمنا ان القدرة على الفعل
متقدمة على الفعل والامر لا يتناول الا القادر فالرجل انما يصير مأمورا بالفعل قبل وقوعه
والجواب ان القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل فهي مقارنة له ولا امتناع في كون المؤثر
مقارنا للاثر كما في سائر المؤثرات الموجبة **المسألة السادسة** المامور به
اذا كان مشروطا فالامر اما ان يكون غير عالم بعدم الشرط او يكون عالما به اما الاول فكما
اذا قال السيد لعبده صم غدا فان هذا مشروط ببقاء العبد غدا وهو مجهول للامر
فها هنا الامر يتحقق في الحال بشرط بقاء المامور قادرا على الفعل واما الثاني فكما اذا علم
الله تعالى ان زيدا سيموت غدا فهل يصح ان يقال ان الله امره بالصوم غدا بشرط
ان يعيش غدا مع انه يعلم انه لا يعيش غدا فقطع القاضي ابو بكر والغزالي به واباه جمهور المعتزلة
حجة المنكر ان شرط الامر بقاء المامور فالعالم بان المامور لا يبقى عالم بفوات شرط
الامر واستحالة مع ذلك حصول الامر قال المجوزون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقول المكلف
حال كونه مستيقنا افعل لكن لم لا يجوز ان يقول الله تعالى في الحال لمن يعلم انه سيموت غدا افعل غدا ان

ان عصيت بل هو جار لما فيه من المصالح الكثيرة فان الجواب فيه توطين النفس على الامتثال
ويكون ذلك التوطين لطفا في يوم المعاد وبالعالم في الدنيا لانه ينحرف به في الحالة عن الفساد وهكذا
كان السيد قد يستصلح عبده باوامر يوجهها مع عزمه على نسخ الامر امتحانا للعبد وقد يقول لوكيل
الرجل لغيره وكذلك يبيع العبد غدا مع علمه انه سيعزله عن ذلك على المالك غرضه استمالة
الوكيل وامتحانه في امر ذلك العبد وماخذ النزاع في هذه المسئلة ان المجوزين قالوا الامر تارة يحسن
لمصالح تنشا من نفس الامر لا من المامور به وتارة لمصالح تنشا من المامور به واما المانعون فقد اعتقدوا
ان الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشا من المامور به وتمام تقريره سيظهر في مسئلة انه يجوز النسخ قبل مضي
مدة الامتثال **القسم الثالث في النواهي المسئلة الاولى** ظاهر النهي
للتحريم والمذاهب التي ذكرناها في ان الامر للوجوب لنا وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء
عن المنهي والامر للوجوب فكان الانتهاء عن المنهي واجبا وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم والله اعلم
المسئلة الثانية المشهور ان النهي يفيد التكرار ومنهم من اباه وهو المختار لنا
ان النهي قد يراد منه التكرار وهو متفق عليه وقد يراد منه المرة الواحدة كما يقول الطبيب
للمريض الذي يشرب الدواء لا تشرب الماء ولا تاكل اللحم اي في هذه الساعة ويقول المنجم لا تفصد
ولا تخرج الى الصحراء اي في هذا اليوم ويقول الوالد لولده لا تلعب في هذا اليوم والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل فوجب جعل النهي حقيقة في القدر المشترك الثاني انه يصح ان يقال
لا تاكل السمك ابدا وان يقال لا تاكل اللحم في هذه الساعة واما في الساعة الاخرى
فكل والاول ليس بتكرير والثاني ليس بنقض فثبت ان النهي لا يفيد التكرار احتج المخالف
بامور احدها ان قوله لا تضرب يقتضي امتناع المكلف من ادخال كل افراد ماهية في
الوجود اذ لو ادخل فردا من افرادها في الوجود فذلك الفرد مشتمل على الماهية فحينئذ
يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود وثانيها ان قوله لا تضرب يفيد في عرف
اللغة مناقضا لقوله اضرب لان تمام قولنا اضرب حاصل في قولنا لا تضرب مع زيادة
حرف النفي لكن قولنا اضرب يفيد طلب الضرب مرة واحدة فلو كان قولنا لا تضرب يفيد
الانتهاء ايضا مرة واحدة لما تناقضا لان النفي والاثبات في وقتين لا يتناقضان فلما
كان مفهوم النهي مناقضا لمفهوم الامر وجب ان يتناول النهي كل الاوقات حتى يتحقق
المنافاة وثالثها ان قوله لا تضرب لا يمتنع حمله على التكرار وقد دل الدليل على
حمله على التكرار فوجب المصير اليه انما قلنا انه لا يمتنع حمله على التكرار لان كون الانسان
ممتنعا عن فعل المنهي عنه ابدا ممكن لا عسر فيه واما ان الدليل دل عليه فلانه
ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب الحمل على الكل دفعا للاجمال بخلاف
الامر فانه يمتنع حمله على التكرار لافضائه الى المشقة والجواب عن الاول انه لا نزاع
في ان النهي يقتضي امتناع المكلف عن ادخال تلك الماهية في الوجود ولكن الامتناع عن ادخال
تلك الماهية في الوجود قدر مشترك بين الامتناع عنه دائما وبين الامتناع عنه لا دائما كما تقول

بيانه ان اللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة له على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الثاني
فاذن لا دلالة في هذا اللفظ على الدوام البتة وعن الثاني انك ان اردت بقولك ان الامر والنهي
دالان على مفهومين متناقضين ان هذا يدل على الاثبات وذاك على النفي فهذا مسلم والذي نجده النفي
والاثبات لا يتناقضان الا بشرط اتحاد الوقت فان قولك زيد قائم زيد ليس بقائم لا يتناقضان
لانه متى صدق الاثبات في وقت واحد فقد صدق الاثبات ومتى صدق النفي في وقت
آخر فقد صدق النفي ومعلوم ان الاثبات في وقت والنفي في وقت آخر لمطلق الاثبات
والنفي وجب ان لا يتناقضا البتة وعن الثالث ان النهي لا دلالة فيه الا على مسمى الامتناع
وبحيث تحقق هذا المسمى فقد وقع الخروج عن عهدة التكليف تنبيه ان قلنا النهي يفيد التكرار
فهو يفيد الفور لا محالة والا فلا **المسئلة الثالثة** الشي الواحد لا يجوز ان يكون مامورا
به منهيا عنه معا والفقهاء قالوا يجوز ذلك اذا كان للشي وجهان لنا المامور به هو الذي طلب
من المكلف وادنى مراتبه رفع الحرج عن الفعل والمنهي عنه هو الذي لم يرفع الحرج عن فعله
والجمع بينهما ممتنع الا على القول بتكليف ما لا يطاق فان قيل هذا الامتناع انما هو في الشي
الواحد من الوجه الواحد اما الشي الواحد ذو الوجهين فلم لا يجوز ان يكون مامورا به نظرا الى احد وجهيه
منهيا عنه نظرا الى الوجه الاخر وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلاة و
كونها غصبا فالغصب معقول دون الصلاة وبالعكس فلا جرم يصح تعلق الامر بها من حيث انها
غصب وان السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فاذا خاط الثوب
ودخل الدار حسن من السيد ان يضربه ويكرمه ويقول اطاع في احدهما وعصى في الاخر فكذا
ما نحن فيه فان هذه الصلاة وان كانت فعلا واحدا لكنها تضمنت تحصيل امرين احدهما
مطلوب والاخر منهي عنه سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بوجه اخر وهو ان
الصلاة في الدار المغصوبة صلاة والصلاة مامور بها فالصلاة في الدار المغصوبة مامور بها انما
قلنا ان الصلاة في الدار المغصوبة صلاة لان الصلاة في الدار المغصوبة صلاة مكيفة والصلاة
المكيفة صلاة مع كيفية فيكون مسمى الصلاة حاصلا وانما قلنا ان الصلاة مامور بها لقوله عز وجل
اقيموا الصلاة والجواب ان الذي ندعيه في هذا المقام ان الامر بالشي الواحد والنهي
عنه يوجب التكليف بالمحال فان جوزنا الامر بالمحال جوزنا الامر بالشي والنهي عنه من جهة واحدة
وان لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا فلننبه ما ادعيناه فنقول متعلق الامر اما ان يكون غير متعلق النهي
او غيره فان كان الشي الواحد مامورا منهيا معا وذلك تكليف ما لا يطاق والخصم لا يجعل هذا النوع
من التكليف من باب تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان اما ان يتلازما او لا
فان تلازما كان كل واحد منهما من ضرورات الاخر والامر بالشي امر بما هو من ضروراته والا وقع
التكليف بما لا يطاق فاذا كان النهي من ضرورات المامور كان مامورا فيعود الى ما ذكرنا
من انه يلزم كون الشي الواحد مامورا منهيا معا وان لم يتلازما كان الامر والنهي متعلقين
بشيئين لا يلزم احدهما صاحبه وذلك جائز الا انه يكون غير هذه المسئلة التي نحن فيها فان

بهما شيان يجوز العقل كل واحد منهما عن الاخر في محله الان في هذه المسئلة المصورة اى اصبة صار ما
مدلا ين قلت في هذه الصورة المنهي عنه من لوازم المامور به وما يكون من لوازم المامور به يكون مامورا به
فيلزم ان يصير المنهي عنه في هذه الصورة مامورا به وذلك محال فهذا برهان قاطع على فساد قولهم على
سبيل الاجمال اما على سبيل التفصيل فهو ان الصلاة ماهية مركبة عن امور احد تلك الامور الحركات
والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في فرد واحد من المفهوم وهو شغل الحيز لان الحركة
عبارة عن شغل الحيز بعد ان كان شاغلا لحيز اخر والسكون عبارة عن شغل حيز ازمنة كثيرة وهذان
المفهومان مشتركان في كون كل واحد منهما شغلا للحيز فاذن شغل الحيز جزء ماهية الصلاة فيكون
جزءا لها لا محالة وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه فاذن احد اجزاء ماهية الصلاة منهي عنه فيستحيل
ان يكون هذه الصلاة مامورا بها لان الامر بالمركب امر بجميع اجزائه فيكون كل جزء مامورا به مع انه كان
منهيا عنه فيلزم في الشيء الواحد كونه مامورا به منهيا عنه وهو محال اما قوله لو صلاة في
غصب احسنتا متباينتان يوجد كل واحد منهما عند عدم الاخر قلنا نعم ولكنا بينا ان
شغل الحيز جزء ماهية الصلاة بما ان مطلق الشغل جزء ماهية مطلق الصلاة فكذلك
الشغل المعين يكون جزءا من ماهية الصلاة المعينة فاذا كان هذا الشغل منهيا عنه و
هذا الشغل جزء ماهية الصلاة كان جزء هذه الصلاة منهيا عنه واذا كان جزؤها منهيا
عنه استحال كون هذه الصلاة مامورا بها بل الصلاة مامورا بها لكن النزاع ليس في الصلاة
من حيث انها صلاة بل في هذه الصلاة واما المثال الذي ذكروه وهو ان نقول للسيد
لعبده خط هذا الثوب ولا يدخل هذه الدار فهو يفيد لان هاهنا الفعل الذي هو متعلق الامر
غير الفعل الذي هو متعلق النهي وليس بينهما ملازمة ولا جزئية فصح الامر باحدهما والنهي عن
الاخر انما النزاع في صحة تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد فاين احدهما من الاخر واما المعارضة
التي ذكرها فمدارها على ان قوله تعالى اقيموا الصلاة يفيد الامر بكل صلاة فهذا مع ما فيه
من المقدمات الكثيرة ولو سلمناه لكن تخصيص العموم بالدليل العقلي غير مستبعد وما ذكرناه
من الدلالة عقلي قاطع فوجب تخصيصه به نفي صحة الصلاة في الدار المغصوبة وان
لم يكن مامورا الا ان الفرض يسقط عندها لا بها لانا بالدليل بينا امتناع ورود الامر بها.
والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يومرون بقضاء الصلاة المؤداة في الدار المغصوبة
ولا طريق الى التوفيق بينهما الا ما ذكرنا وهو مذهب القاضي ابي بكر **المسئلة الرابعة**
اكثر الفقهاء على ان النهي لا يفيد الفساد وقال بعض اصحابنا انه يفيده وقال ابو الحسين
البصري انه يفيد الفساد في العبادات لا في المعاملات وهو المختار والمراد من كون
العبادة فاسدة انه لا يحصل الاجزاء بها اما العبادات فالدليل على ان النهي عنها
يدل على الفساد ان نقول انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه لم يات بما امر به فيبقى
في العهدة انما قلنا انه لم يات بما امر به لان المامور به غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الاتيان
بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به وانما قلنا انه وجب ان يبقى في العهدة لانه تارك للمامور به

به وتارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب على ما تقرر في مسئلة ان الامر للوجوب فان قيل
لا يجوز ان يكون الاتيان بالفعل المنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر فانا لا نستبعد ان يقول
الشارع نهيتك عن الصلاة في الثوب المغصوب ولكن ان فعلته اسقطت عنك الفرض بسببه
سلمنا انه ما ذكرتم يدل على ان النهي يقتضي الفساد ولكنه معارض بدليلين الاول ان النهي لو دل
على الفساد لدل عليه اما بلفظه او بمعناه ولم يدل عليه من جهتين فوجب ان لا يدل على
الفساد اصلا اما انه لا يدل عليه بلفظه فلان اللفظ لا يفيد الا الزجر عن الفعل والفساد
عدم الاجزاء واحدهما مغاير للاخر واما انه لا يدل عليه بمعناه فلان الدلالة المعنوية انما تتحقق
اذا كان المسمى الشيء لازم فاللفظ الدال على الشيء دال على لازم المسمى بواسطة دلالته
على المسمى وهاهنا الفساد غير لازم للمنع لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع لا تصل
في الثوب المغصوب وان صليت صحت صلاتك ولا تذبح الشاة بالسكين المغصوبة
ولو ذبحتها به حلت ذبيحتك واذا لم يحصل الملازمة انتفت الدلالة المعنوية الثاني لو اقتضى
النهي الفساد لكان اينما تحقق النهي تحقق الفساد لكن ليس الامر كذلك بدليل النهي
عن الصلاة في الاوقات المكروهة والوضوء بالماء المغصوب مع صحتهما **والجواب**
قوله لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن العهدة قلنا لانه اذا لم يات بالمامور به
بقي الطلب كما كان فوجب الاتيان والا لزم العقاب بالدليل الدال على قوله الصلاة في الثوب
المغصوب منهي عنها ثم ان الاتيان بها يقتضي الخروج عن العهدة قلنا الدليل الذي ذكرناه
يقتضي ان الخروج لا يكون عن عهدة الامر الا بفعل المامور به لكن قد يترك العمل بهذا الدليل
في بعض الصور لمعارض والفرق ان ماهية الصلاة بدون الاتيان الثوب ليست جزءا من ماهية
الصلاة والاصل ما سبق من اجزائها واذا كان كذلك كان آتيا بعين الصلاة المامور بها
من غير خلل في ماهيتها اصلا اقصى ما في الباب انه اتى مع ذلك بفعل محرم ولكن ذلك
لا يقدح في الخروج عن العهدة اما المعارضة الاولى فجوابها ان النهي دل على ان المنهي عنه
مغاير للمامور به والنص دل على ان الخروج عن عهدة الامر لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به
ويحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان الاتيان بالمنهي عنه لا يقتضي تعلقه بنفس ما تعلق
به الامر بل بالمجاز فوجب صح بالدليل ان الفعل الاتي به غير الفعل المنهي عنه فلا نسلم
انه لا يفيد الفساد اما المعاملات فالمراد من قولنا هذا البيع فاسد انه لا يفيد الملك
فنقول لو دل النهي على عدم الملك لدل عليه اما بلفظه او بمعناه ولا يدل عليه بلفظه لان
لفظ النهي لا يدل الا على الزجر ولا يدل عليه بمعناه ايضا لانه لا استبعاد في ان يقول الشارع
نهيتك عن هذا البيع ولكن ان اتيت به حصل الملك كالطلاق في زمان الحيض والبيع في وقت النداء
واذا ثبت ان النهي لا يدل على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه وجب ان لا يدل عليه فان قيل
هذا ينتقض بالنهي في باب العبادات فانه يدل على الفساد ثم نقول لا نسلم انه لا يدل عليه
بمعناه وبيانه من وجهين الاول ان فعل المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية تناسب
المنع من النعمة

الخروج عن العهدة اما المعارضة الثانية فنقول لا نسلم النهي عن الصور التي ذكر

وإذا الحقت المناسبة لمحال الاعتبار جميع المناهي القائلة الثاني ان المنهي عنه لا يجوز ان يكون مشتملا على المصلحة
الخالصة او الراجحة والا لكان النهي منعا عن المصلحة الخالصة وانه لا يجوز بل لاجل امور ثلاثة وهو انه
يشتمل على المفسدة الخالصة او الراجحة او المساوية وعلى التقدير من الاولين وجب الحكم بالفساد لانه اذا
لم يفد الحكم اصلا كان عبثا والعاقل لا يرغب في العبث ظاهرا ولا يقدم عليه فكان القول بالفساد
سعيا في اعدام تلك المفسدة وعلى التقدير الثالث وهو ان الفساد يكون الفعل عبثا والاشتغال
بالعبث محذور عند العقلاء والقول بالفساد يفضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به سلمنا ان
ما ذكرته يدل على قولك لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله عليه السلام من
أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو كان سببا للحكم
لما كان مردودا واما الاجماع فانهم رجعوا الى القول بفساد الربا وفساد نكاح المتعة الى النهي واما المعقول
فمن وجهين الاول ان النهي نقيض الامر لكن الامر يدل على الاجزاء فالنهي يدل على الفساد الثاني ان النهي يدل
على مفسدة خالصة او راجحة والقول بالفساد سعي في اعدام تلك المفسدة فوجب ان يكون مشروعا
قياسا على جميع المناهي القائلة **الجواب** قوله يشكل بالنهي في العادات
قلنا المراد من الفساد في العادات انها غير مجزية والمراد في باب المعاملات انه لا يفيد سائر الاحكام
واذا اختلف المعنى لم يتجه احدهما نقضا على الاخر قوله الملك نعمة فلا يحصل من المعصية قلنا
الكلام عليه على الوجه الثاني مذكور في الخلافيات اما الحديث فنقول الطلاق في زمان الحيض موصوف
بامرين احدهما انه مطلوب الترك لله تعالى والثاني انه سبب للبينونة اما الاول فالقول به ادخال
في الدين ما ليس منه فلا جرم كان ردا واما الثاني فلم قلت انه ليس من الدين حتى يلزم ان يكون
ردا فان هذا عين المتنازع واما الاجماع فلا نسلم ان الصحابة رجعوا في فساد الربوا والمتعة
الى مجرد النهي بدليل انهم حكموا في كثير من المنهيات بالصحة وعند ذلك لا بد وان يكون
اجل الحكم لاجل القرينة وعلى هذا التقدير سقط معناه لانا لو قلنا النهي يدل على الفساد لكان الحكم
بعدم الفساد في تلك الصور تركا للظاهر اما لو قلنا بانه لا يقتضي الفساد كان اثبات
الفساد في بعض الصور بدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر فكان ما قلناه اولى
قوله الامر دل على الاجزاء فوجب ان يدل النهي على الفساد قلنا هذا غير لازم لامكان
اشتراك المتضادات في بعض اللوازم ولو سلمناه ذلك لكن الامر لما دل على الاجزاء
وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل على الفساد **المسألة الخامسة**
في ان النهي عن الشيء هل يدل على صحة المنهي عنه الذين قالوا النهي عن التصرفات لا يدل
على الفساد اختلفوا في انه هل يدل على الصحة فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن رضي الله عنهما
انه يدل على الصحة ولاجل ذلك احتجوا بالنهي عن الربا على انعقاده فاسدا وكذلك في نذر
صوم يوم العيد واصحابنا انكروه قلنا قوله عليه السلام دع الصلاة ايام اقرائك وروي
عنه عليه السلام انه نهى عن بيع المضامين والملاقيح فالمنهي في هذه الصور ممتنع الصحة
احتجوا بان النهي عن غير المقدور عبث والعبث لا يليق بالحكيم ولا يجوز للاعمى لا تبصر وللزمن
لا يجوز ان يقال لا تطير

والجواب النقض بالمناهي المذكورة ثم نقول لم لا يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال
الموكل للوكيل لا تبع هذا فانه ان كان هذا نهيا بالصيغة لكنه نسخ في الحقيقة سلمنا انه نهي
لكن متعلقه هو البيع اللغوي وذلك ممكن الوجود فلم قلت ان المسمى الشرعي ممكن الوجود
المسألة السادسة المطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه وعند ابي هاشم
نفس ان لا تفعل المنهي عنه لنا ان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم
الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع اسناده
الى القدرة ولقائل ان يقول العدم ان امكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده الى
القادر لان الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان متعلق التكليف ليس هو العدم ثبت
انه امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج المخالف بان من دعاه الداعي الى الزنا فانه
يفعله فالعقلاء يمدحونه على انه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا فعلمنا ان هذا العدم
يصلح ان يكون متعلق التكليف **والجواب** انهم انما يمدحونه على امتناع نفسه من ذلك
الفعل وذلك الامتناع امر وجودي لا محالة وهو فعل ضد الزنا فان قلت انه كما امكنه فعل الزنا
فكذلك امكنه ان يترك ذلك الفعل على عدمه الاصلي وان لا يغيره فعدم التغيير امر معقول يصح ان
يتناوله التكليف قلت المفهوم من قولنا ترك على حاله العدم الاصلي وما غيره عنه اما ان يكون
محض العدم النفي او لا يكون فان كان محض العدم لم يكن متعلق قدرة فاستحال ان يتناوله التكليف
وان لم يكن محض العدم كان امرا وجوديا وهو المطلوب **المسألة السابعة** النهي عن الاشياء
اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او نهيا عنها على البدل اما النهي عنها على الجمع فهو ان يقول
الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا هذا فيكون ذلك موجبا للخلو منها اجمع ثم تلك الاشياء التي
اوجب الخلو عنها ان كان الخلو عنها ممكنا ولا شك في جواز النهي وان لم يكن كان ذلك النهي جائزا
عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما النهي عن الجمع بين اشياء فهو مثل ان يقول لا تجمع بين كذا وكذا
ثم تلك الاشياء ان امكن الجمع بينها فلا كلام في جواز ذلك النهي والا لم يجز عند من يجوز تكليف ما لا يطاق
لانه عبث يجري مجرى نهي القاعد من ساعته عن الصعود واما النهي عن الاشياء على
البدل فهو ان يقال للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذاك وذلك بان يكون كل واحد منهما
مفسدة عند وجود الآخر فهذا يرجع الى النهي عن الجمع بينهما واما النهي عن البدل فيفهم منه شيئان
احدهما ان ينهى الانسان عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا من غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد
به البدل وذلك غير ممتنع والآخر ان ينهى عن ان يفعل احدهما دون الآخر لكن يجمع بينهما
وهذا النهي جائز ان امكن الجمع وغير جائز ان تعذر على قول من لا يجوز تكليف ما لا يطاق ٥
الكلام في العموم والخصوص وهو مرتب على اربعة اقسام القسم
الاول في العموم وهو مرتب على شطرين **الشطر الاول في الفاظ العموم**
المسألة الاولى في العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب
وضع واحد كقولك الرجال فانه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا تدخل عليه النكرات كقولهم
رجل

لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية والجمع لان لفظ رجلان ورجال
يصلح لكل اثنين وثلثة ولا يفيدان الاستغراق ولا الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه
صالح لكل خمسة ولا يستغرق وقولنا بحسب وضع واحد احترازا عن اللفظ المشترك
والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وقيل العام
هو انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر واحترزنا باللفظة عن المعاني العامة
وعن الالفاظ المركبة وبقولنا الدالة عن الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد لكن على وجه الصلاحية
لا على وجه الدلالة وبقولنا على شيئين عن النكرة في الاثبات وبقولنا من غير حصر عن اسماء الاعداد

المسئلة الخامسة المفيد للعموم اما ان يفيده لغة او عرفا او عقلا اما الذي يفيده لغة
فاما ان يفيده على الجمع او على البدل والذي يفيده على الجمع فاما ان يفيده لكونه اسما موضوعا
للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم على ثلثة اقسام الاول ما يتناول
العالمين وغيرهم وهو لفظ اي في الاستفهام والمجازاة تقول اي رجل واي ثوب واي
جسم في الاستفهام والمجازاة وكذا كل وجميع الثاني ما يتناول العالمين فقط وهو من في المجازاة
والاستفهام الثالث ما يتناول غير العالمين وهو قسمان احدهما ما يتناول كل ما ليس من
العالمين وهو صيغة ما وقيل انه يتناول العالمين ايضا لقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد
وثانيهما ما يتناول بعض ما ليس من العالمين وهو صيغة متى فانها مختصة بالزمان واين وحيث
فانهما مختصان بالمكان واما الاسم الذي يفيد العموم لاجل انه دخل عليه ما جعله كذلك فهو اما
في الثبوت او العدم فضربان لام الجنس الداخل على الجمع كقولك الرجال والاضافة كقولك ضربت عبيدي
واما العدم فالنكرة في النفي واما الذي يفيد العموم على البدل فاسماء النكرات على اختلاف
مراتبها في العموم والخصوص واما القسم الثاني وهو الذي يفيد العموم عرفا فكقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم فانه يفيد في العرف تحريم جميع وجوه الاستمتاع واما القسم الثالث وهو الذي
يفيد العموم عقلا فامور ثلثة احدها ان يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما
وجدت العلة والثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل كما اذا سال النبي
عليه السلام عمن افطر فيقول عليه الكفارة فيعلم انه يعم كل مفطر والثالث دليل الخطاب عند
من يقول به كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة فانه يدل على انه لا زكاة في كل ما ليس
بسائمة **المسئلة السادسة** في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شي فله حقيقة
وكل امر يكون المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة كان مغايرا لها سوى تلك الحقيقة
سواء كان ذلك المغاير لازما لتلك الحقيقة او مفارقا وسواء كان سلبا او ايجابا فالانسان من
حيث هو انسان ليس الا انه انسان فاما انه واحد او لا واحد او كثير او لا كثير فذلك
مفهومات منفصلة عن الانسان من حيث انه انسان وذلك نقطع بان مفهوم الانسان لا ينفك
عن كونه واحدا او لا واحدا اذا عرفت ذلك فنقول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي
من غير ان يكون فيها دلالة على شي من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد او ايجابا فهو المطلق

واما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول
ما يزيد عليها فهو اسم العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وبهذا ظهر خطا من
قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية

المسئلة الرابعة اختلف الناس في صيغة كل وجميع والذي ومن وما في المجازاة والاستفهام
فذهبت المعتزلة وجماعة الفقهاء الى انها للعموم فقط وهو المختار وانكرت الواقفية ذلك
ولهم قولان فالاكثرون ذهبوا الى انها مشتركة بين العموم والخصوص والاقلون قالوا لا ندري انها حقيقة
في العموم فقط والخصوص فقط او الاشتراك والكلام في هذه المسئلة مرتب على فصول في ان من وما
ومتى في الاستفهام للعموم فنقول هذه الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما
على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والكل باطل الا الاول اما انه لا يجوز ان يقول انها موضوعة للخصوص
فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب ان يجيب بذكر الكل لان الجواب يجب ان يكون
مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك واما انه لا يجوز ان يقال بالاشتراك فلانه لو كان
كذلك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثلا انه اذا قال من عندك فلا بد
وان يقول اتسالني عن الرجال او النساء فاذا قال عن الرجال فلا بد وان يقول اتسالني عن العرب
او العجم فاذا قال عن العرب فلا بد وان يقول اتسالني عن ربيعة او عن مضر وهلم جرا الى ان ياتي
على جميع التقسيمات الممكنة وذلك لان اللفظ اما ان يقال انه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة
معينة في الخصوص او بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة والاول باطل لان احدا لم يقل
به والثاني يقتضي ان لا يحسن من المجيب ذكر الجواب الا بعد الاستفهام عن تلك الاقسام
لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسؤال فاذا كان السؤال محتملا لامور كثيرة فلو اجاب
قبل ان يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمل ان لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز
فثبت انه لو صح الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما اولا فلانه
لا عام الا وتحته عام آخر فاذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية فيكون
السؤال عنها على سبيل التفصيل محال واما ثانيا فانا نعلم بالضرورة من عادة اهل اللسان
انهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات واما انه لا يجوز ان تكون هذه الصيغة غير موضوعة
للعموم والخصوص فمتفق عليه فبطلت هذه الثلثة ولم يبق الا القسم الاول وهو الحق
فان قيل لا نسلم انها غير موضوعة للخصوص قوله لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر
الكل قلنا متى اذا وجد مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم او اذا لم توجد م الثاني ممنوع لم لا يجوز ان
يكون هذه الصيغة موضوعة للخصوص الا انه قد قرن بها من القرائن ما يصير المجموع للعموم
لجواز ان يكون حكم المركب مخالفا لحكم المفرد سلمنا ذلك فلم لا يكون مشتركا قوله لو كان كذلك
لوجبت الاستفهامات قلنا لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة لا تنفك عن قيود دالة على المراد بعينه
فلاجل ذلك لا يحتاج الى تلك الاستفهامات سلمنا امكان خلوه عن تلك القرينة لكن متى
يقبح الجواب بذكر الكل اذا كان ذكر الكل ذكرا لغير ما هو المطلوب بالسؤال عن كل
المقدرات

او اداه العموم سلمنا ان السوال ان كان قد وقع عن الكل او عن البعض فان وقع عن الكل
كان ذكر الكل هو الواجب وان وقع عن البعض فذكر الكل ياتي على ذلك البعض فيكون ذكر الكل
مفيدا لحصول المقصود على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك فكان ذكر الكل اولى سلمنا
ان الاشتراك يوجب تلك الاستفهامات لكن لا نسلم انها لا تحسن الا ترى انه اذا قيل من عندك
حسن منه ان تقول اتسالني من الرجال او من النساء ومن الاحرار او من العبيد غايته ما في الباب ان
يقال الاستفهام عن كل الاقسام الممكنة غير جائز لكنا نقول ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات
على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا ان
ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بان هذه الصيغة لو كانت للعموم لما حسن
الجواب الا بقوله لا او نعم لان قوله من عندك بتقدير اكل الناس عندك ومعلوم ان ذلك لا يجاب
الا بلا او نعم لكن هاهنا

الجواب قوله الصيغة وان كانت حقيقة في
الخصوص لكن لم لا يجوز ان يقترن بها ما يصير المجموع للعموم قلنا لثلثة اوجه الاول ان هذا المعنى
انما لو لم توجد تلك القرينة لحسن الجواب بذكر الكل ونحن نعلم بالضرورة من عادة اهل اللغة
حسن ذلك سواء وجدت قرينة اخرى او لم توجد الثاني ان هذه القرينة لا بد وان تكون معلومة
للسامع والمجيب معا لانه يستحيل ان تكون القرينة طريقا الى العلم بكون هذه الصيغة للعموم مع انا
لا نعرف تلك القرينة ثم تلك القرينة اما ان يكون لفظا او غيره والاول باطل لانه اذا قيل للناس من
عندك حسن منا ان نجيب بذكر كل من عندنا وان لم نسمع من السايل لفظة اخرى والثاني ايضا باطل
ايضا لانا لا نعقل قسما اخر وراء اللفظ يدل على مقصود المتكلم الا الاشارة وما يجري مجراها من تحريك
العينين والراس وغيرهما وكل ذلك مما لا يطلع الاعمى عليه مع انه يحسن منه الجواب بذكر الكل
الثالث انه من كتب الى غيره من عندك حسن منه الجواب بذكر الكل مع انه لم يحصل في
الكتبة شيء من القراين وبهذه الوجوه خرج الجواب ايضا عن قوله انما يحسن الاستفهام عن
جميع الاقسام لان اللفظ لا ينفك عن القرينة الدالة وايضا فقد انعقد الاجماع على ان اللفظ
المشترك يجوز خلوه عن جميع القراين المعينة قوله انما حسن الجواب بذكر الكل لان المقصود
حاصل من الكل على كل التقديرات قلنا يلزم منه ان يحسن انه لو قال من عندك من الرجال
ان يحسن منه ذكر النساء مع الرجال لان تخصيص الرجال بالسوال عنهم لا يدل على انه لا حاجة
به الى السوال عن النساء فلما لم يحسن ذلك فكذلك فيما ذكروه وايضا فكما انه يحتمل ان يكون غرضه
من السوال ذكر الكل امكن ان يكون غرضه السوال عن البعض مع السكوت عن الباقي قوله
وقد يحسن الاستفهام عن بعض الاقسام فليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك اولى من
الاستدلال بحسن البعض على ثبوت الاشتراك قلنا قد ذكرنا انه لا نزاع في الامثلة واحد نقول
بان هذه الصيغة مخصوصة ببعض مراتب الخصوص دون البعض فلو كانت حقيقة في
الخصوص لكانت حقيقة في كل مراتب الخصوص ولو كان كذلك لوجب الاستفهام عن
كل تلك المراتب فلما لم يكن كذلك علمنا فساد القول بالاشتراك فاما حسن بعض الاستفهامات

ت فانما يدل على نفي الاشتراك لما بينا ان [illegible] للاستفهام فوايد سوى الاشتراك قوله
لو كانت هذه الصيغة للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم قلنا لا نسلم وذلك لان السوال هاهنا ما
وقع عن التصديق حتى يكون جوابه بلا او نعم بل انما وقع عن التصور فقوله من عندك معناه اذكر لي جميع
من عندك من الاشخاص والا تبين احاد الاذكر لي ومعلوم انه لا يحسن الجواب عن هذا السوال بلا او نعم

الفصل الثاني في ان صيغة من وما في المجازاة للعموم

يدل عليه ثلثة اوجه الاول
ان قوله من دخل داري فاكرمه لو كان مشتركا بين الخصوص والاستغراق لما حسن من المخاطب
ان يجري على موجب الامر الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة لكنه حسن فدل على
عدم الاشتراك وتقريره ما تقدم في الفصل الاول الثاني انه اذا قال من دخل داري فاكرمه
حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء منه والعلم بحسن ذلك من عادة اهل اللغة ضروري فا
الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد
وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يعتبر مع الصحة الوجوب او لا يعتبر والاول باطل
والا لكان لا فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله
جاءني الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الخطابين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة
العرب فعلمنا ان الاستثناء عن الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ
وهو المطلوب فان قيل ينتقض دليلكم بامور ثلثة احدها جمع القلة كالافعل والافعال والافعلة
والفعلة وجمع السلامة فانه للقلة بنص سيبويه مع انه يصح استثناء كل واحد من افراد
الجنس والثاني انه يصح ان يقال اصحب جمعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم ان ذلك المستثنى لا يجب
ان يكون داخلا تحت ذلك المنكر الثالث انه يصح ان يقال صل الا اليوم الفلاني ولو كان الاستثناء يقتضي
اخراج ما لولاه لكان الامر مقتضيا للفعل في كل الازمنة فكان الامر يفيد التكرار والفور وانتم
لا تقولون بهما سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم ان قوله من دخل داري اكرمته يحسن استثناء كل واحد
من العقلاء منه فانه لا يحسن ان يستثنى منه الملايكة والجن واللصوص والحسن ان يقول الا ملك الهند
وملك الصين سلمنا حسن ذلك لكن لم لا يدل على العموم قوله المستثنى يجب صحة دخوله تحت
المستثنى منه فاما ان يكون الوجوب مع هذه الصحة او لا يكون قلنا ان المستثنى يجب صحة دخوله
تحت المستثنى منه فان استثناء الشيء من غير جنسه جائز سلمنا لكن لم قلت انه لا بد من الوجوب
قوله لو لم يكن الوجوب معتبرا لما بقي فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر وبين الجمع المعرف قلنا مسلم
انه لا بد من فرق لكن لا نسلم انه لا فرق الا ما ذكرتموه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على الوجوب لكنه معارض بما
يدل على الصحة كافية وذلك من وجهين الاول ان الصحة اعم من الوجوب فيكون حمل اللفظ على الصحة
حملا له على ما هو اعم فايليق الثاني ان القايل اذا قال لغيره اكرم جمعا من العلماء الا فلانا فرقة من الفقهاء
حسن ان يستثني كل واحد من العلماء والكل رفقة الا فلانا وفلانا ولو كان الاستثناء اخراج من
الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون اللفظ المنكر للاستغراق سلمنا ان ما ذكرتموه
يقتضي ان يكون صيغة من للعموم لكن لا نسلم انه يجب ان يكون الامر كذلك بيانه ان الاستدلال

بالمعلقين المذكورين على الشيخ اما الصحة فلانه لا يجوز المناقضة على واضع اللغة ولو جاز
المناقضة عليه جاز ان يقال انهم ان حكموا بانها في الحقيقة للتأكيد توجهت عليهم ان يحكموا ان صيغة
من للعموم ولكنهم لعلهم لم يحكموا بها لانهم لم يخبروا عن المناقضة بل لو ثبت ان اللغات توقيفية
اندفع هذا السؤال سلمنا ان صحة الاستثناء من هذه الصيغ دالة على انها للعموم لكنها تدل على انها
ليست للعموم من وجه آخر وذلك لانها لو كانت للعموم لكانت الاستثناءات نقضا على ما سيأتي تقريره

والجواب اما النقض بجموع القلة فلا نسلم انه يحسن استثناء اي عدد شئنا منه
مثلا لا يجوز ان يقال اكلت الارغفة الا الف رغيف وثوابنا على انه يحسن استثناء اي عدد شئنا
من صيغة من في المجازاة مثل ان يقول من دخل داري اكرمته الا اهل البلدة الفلانية قوله ينتقض
بقولنا اصحب جمعا من الفقهاء الا زيدا قلنا هب ان الاستثناء من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح
دخوله فيه فلم قلت ان في سائر الصور كذلك قوله يلزم ان تكون صيغة الامر للتكرار قلنا لم لا يجوز
ان يكون اقتران الاستثناء بلفظ الامر قرينة دالة على دلالة الامر على التكرار قوله الحسن استثناء الملائكة
واللصوص وملك الهند والصين قلنا لان المقصود من الاستثناء خروج المستثنى من الخطاب وقد علم
من دون الاستثناء خروج هذه الاشياء من الخطاب وبهذا لو لم يعلم خروجها منه لحسن الاستثناء الا ترى
انه لو كان الخطاب صادرا عن الله تعالى لحسن منه هذا الاستثناء مثل ان يقول اني اطعم من خلقت
الا الملائكة وانظر بعين الرحمة الى جميع خلقي الا الملوك المتكبرين قوله لم قلت انه يجب صحة دخول المستثنى
تحت الاستثناء قلنا لان الاجماع منعقد على ذلك في استثناء الشيء من جنسه فلا يتوجه جواز الاستثناء من غير
الجنس ولان الاستثناء مشتق من الثني والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لولا الصارف
لدخل قوله لم قلت انه لا فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر ومن الجمع المعرف الا ما ذكرت قلنا ان الجمع
المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص ولو كان الجمع المعرف كذلك
لم يبق بين الامرين فرق وحينئذ لا يبقى بين الاستثناءين من الجمعين فرق قوله حمل الاستثناء على الصحة
اولى لكونها اعم فائدة قلنا يعارضه ان حمله على الوجوب اولى لان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه
على الوجوب لكنا قد افدنا به الصحة والوجوب معا ولو حملناه على الصحة وحدها لم نفد به الوجوب
اصلا والجمع بين الدليلين بقدر الامكان واجب قوله الاستثناء عن الجمع المنكر ليس الا لدفع الصحة
قلنا هب انه كذلك فلم قلت انه في الاستثناء عن صيغة من وما في المجازاة كذلك قوله لم قلت
ان التناقض على الواضعين لا يجوز قلت لان الاصل عدم التناقض على العقلاء لا سيما وقد قرر الله تعالى
ذلك الوضع قوله لو كانت الصيغة للعموم لكان الاستثناء نقضا قلنا سيجيء الجواب ان شاء الله تعالى
فصل اقصى ما يمكن التمسك في تقرير هذه الطريقة الثالثة لما انزل الله قوله انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي عليه السلام فقال يا محمد اليس
قد عبد الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ولم ينكر النبي عليه السلام ذلك حتى انزل
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فان قلت السؤال كان خطأ لان ما لا يتناول
العقلاء قلت لا نسلم لقوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها

الفصل الثالث في ان صيغة الكل والجميع تفيد الاستغراق يدل عليه وجوه الاول ان
قولنا كل يفيد في الطلب مناقضة قولنا بعض يفيد في الطلب لذلك يستعمل كل واحد منهما
في تكذيب الآخر والمناقضة لا تتحقق الا اذا افاد الكل الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت
في البعض الثاني ان صيغة الكل مقابلة في اللفظ لصيغة البعض ولولا ان صيغة الكل غير محتملة
للبعض والا لما كانت مقابلة لها الثالث ان الرجل اذا قال ضربت كل من في الدار وعلم ان في الدار
عشرة ولم يعرف سوى هذه اللفظة اعني انه لم يعرف ان في الدار اباه وغيره ممن يغلب على الظن
انه لا يضربه بل جوز ان يضربهم كلهم فان الاسبق الى فهمه الاستغراق ولو كانت لفظة الكل مشتركة
بين الكل والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على السوية
امتنع ان يكون مبادرة الفهم الى الواحد منهما اقوى منها الى الآخر الرابع انه يتمسك بسقوط الاعتراض
عن المطيع وتوجهه على العاصي اما الاول فهو ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه
رغيفا فلو اعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه حتى انه اذا اعطى رجلا قصيرا فقال له
لم اعطيته مع انه من الطوال فللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال وانما امرتني باعطاء كل
داخل وهذا فقد دخل فكل عاقل سمع هذا الكلام رأى اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد موجها
واما الثاني فهو ان العبد لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد لم لم تعطه فقال لانه طويل
فيقال له ان لفظك كان عاما فقلت لعلك تريد القصار استوجب التأديب بهذا الكلام الخامس
لو قال اعتقت عبيدي واماءي ومات في الحال ولم يعلم منه امر سوى هذه الالفاظ حكم بعتق
كل عبيده وامائه ولو قال غانم حر وله عبدان اسمهما غانم وجبت المراجعة والاستفهام فعلمنا
عدم الاشتراك السادس انا ندرك الفرق بين قولنا جاءني فقهاء وبين قولنا جاءني كل الفقهاء
ولولا دلالة الثاني على الاستغراق والا لما بقي الفرق السابع معلوم ان اهل اللغة اذا ارادوا
التعبير عن معنى الاستغراق فزعوا الى استعمال لفظة الكل والجميع ولا يستعملون الجموع
المنكرة ولولا ان لفظة الكل والجميع موضوعة للاستغراق والا لكان استعمالهما في المعنى
عند ارادتهم الاستغراق كاستعمال الجموع المنكرة فان قلت في جميع هذه المواضع انما
حكمنا بالعموم للقرينة قلت كل ما يفرض حصوله من القرائن فيمكننا فرض عدمه مع بقاء الاحكام
المذكورة وايضا لو قيل كل من ... ها هنا القرينة تدل على هذه الاحكام مع ان
العموم مفهوم منه وايضا فلو كتب في كتاب وقال اعملوا بما فيه حكموا بالعموم مع عدم القرينة
وايضا الاعمى يفهم العموم من هذه الالفاظ مع انه لا يعرف القرائن المبصرة واما المسموعة
فهي منتفية لانا فرضنا الكلام فيمن سمع هذه الالفاظ ولم يسمع شيئا آخر الثامن لما سمع
عثمان بن مظعون رضي الله عنه قول لبيد وكل نعيم لا محالة زائل قال كذبت فان نعيم اهل الجنة
لا يزول فلولا ان قوله افاد العموم والا لما توجه عليه التكذيب **الفصل الرابع**
في ان النكرة في سياق النفي تعم وذلك لوجهين الاول ان الانسان اذا قال اكلت اليوم شيئا
فمن اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا فذكرهم هذا النفي عند تكذيب ذلك الاثبات

يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له ولو كان قوله ما الكلب اليوم شيئا لا يقتضي العموم لما ناقضه لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي ومنها قوله تعالى حكاية عن اليهود لما قالت ما أنزل الله على بشر من شيء قال تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى وإنما أورد الله تعالى هذا الكلام نقضا لقولهم الذي لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى وأما النكرة في الإثبات إذا كانت خبرا لا تقتضي العموم كقولك جاءني رجل وإذا كان أمرا فالأكثرون على أنه للعموم كقوله أعتق رقبة والدليل عليه أنه يخرج عن عهدة الأمر بفعل أيهما كان ولولا أنها للعموم وإلا لما كان كذلك

الفصل الخامس

في شبه منكري العموم احتجوا بأمور أولها العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم إما أن يكون ضروريا وهو باطل وإلا وجب اشتراك العقلاء فيه أو نظريا وحينئذ لا بد فيه من دليل وذلك الدليل إما أن يكون عقليا وهو محال لأنه لا مجال للعقل في اللغات أو نقليا وهو إما أن يكون متواترا أو آحادا والمتواتر باطل لأنه لو وجد لعرفه الكل والآحاد باطل لأنه لا يفيد إلا الظن والمسألة علمية وثانيها أن هذه الألفاظ مستعملة في الاستغراق تارة وفي الخصوص أخرى وذلك يدل على الاشتراك بيان المقدمة الأولى أن القائل إذا قال من دخل داري أهنته أو أكرمته فإنه قد لا يريد به العموم وإذا قال لعنت العلماء وقصدت الشرفاء فقد يريد به العموم تارة والخصوص أخرى بيان المقدمة الثانية من وجهين الأول أن الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه إلا أن تدل دلالة قاطعة على أنهم متجوزون فيه لأنا لو لم نجعل ذلك طريقا إلى كون اللفظ حقيقة في المسمى لتعذر علينا أن نحكم بكون لفظ ما حقيقة في معنى ما إذ لا طريق إلى كون اللفظ حقيقة سوى ذلك الثاني وهو أن هذه الألفاظ لو لم تكن حقيقة في الاستغراق والخصوص لكان مجازا في أحدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز إلا مع قرينة وذلك خلاف الأصل وأيضا فذلك القرينة إما أن تعرف ضرورة أو نظرا والأول باطل وإلا امتنع وقوع الخلاف فيه والثاني أيضا باطل لأنا لما نظرنا في أدلة المثبتين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يمكن التعويل عليه وثالثها أن هذه الألفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق لما حسن أن يستفهم المتكلم به لأن الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم أن من قال ضربت كل من في الدار أنه يحسن أن يقال ضربتهم بالكلية وأن يقال أضربت أباك فيهم ورابعها ولكان تأكيدها عبثا لأنه تحصيل عين الحاصل بالمؤكد وخامسها ولكان الاستثناء نقضا وبيانه من وجهين الأول أن المتكلم قد دل على الاستغراق وذكر الاستثناء رجوعا عن الدلالة على الكل إلى البعض فكان نقضا وجاريا مجرى ما يقال ضربت كل من في الدار ما ضربت كلهم في الدار الثاني أن لفظة العموم لو كانت موضوعة للاستغراق لجرت لفظة العموم مع الاستثناء مجرى تعديد الأشخاص واستثناء الواحد منهم بعد ذلك في القبح فإذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا ضربت خالدا لم يحسن أن يقول إلا زيدا فلما لم يكن كذلك دل على أن هذه الصيغ ليست للاستغراق وسادسها أن صيغة من وما حسن الاستفهام ...

والتي في المجازاة يصح إدخال لفظ الكل عليها تارة والبعض أخرى تقول كل من دخل داري فأكرمه بعض من دخل داري فأكرمه ولو دلت تلك الصيغة على الاستغراق لكان إدخال الكل عليها تكريرا وإدخال البعض نقضا وسابعها لو كانت لفظة من للاستغراق امتنع جمعها لأنه الجمع يفيد أكثر مما يفيده الواحد ومعلوم أنه ليس بعد الاستغراق كثرة فيفيدها الجمع لكن يصح جمعها لقول الشاعر أتوا ناري فقلت منون أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

والجواب

عن الأول لا نسلم أنه غير معلوم بالضرورة فإنا نعلم بالضرورة من أهل اللغة بالضرورة أن صيغة كل وجميع ومن وما وأي في الاستفهام والمجازاة للعموم سلمناه فلم لا يجوز أن يعرف بالعقل قوله لا مجال للعقل في اللغات قلنا لا نسلم أو لا يستنبط إلا بمقدمات نقلية مع فلم قلت إنه لم توجد مقدمات نقلية يستنبط العقل منها ثبوت الحكم في هذه المسألة سلمناه فلم لا يجوز أن يعرف ذلك بالآحاد قوله المسألة قطعية قلنا لا نسلم ولم وقد بينا أن القطع لا يوجد في اللغات إلا نادرا وعن الثاني لا نزاع في أن هذه الألفاظ قد تستعمل في الخصوص ولكن لم قلت إن ذلك يقتضي أنه لا وجه للاستعمال إلا إذا كان حقيقة بطل قول كل المجاز وإن سلمت أنه قد يوجد الاستعمال حيث لا حقيقة فحينئذ يبطل الاستدلال بالاستعمال على كونه حقيقة فإن قلت استدل بالاستعمال مع أن المجاز خلاف الأصل على كونه حقيقة قلت فقولك المجاز خلاف الأصل لا يفيد إلا الظن وعندك المسألة يقينية وأيضا فكما أن المجاز خلاف الأصل فكذلك الاشتراك وقد تكلمنا في كتاب اللغات أنه إذا وقع التعارض بينهما كان دفع الاشتراك أولى قوله أولا لو لم تجعل هذا طريقا إلى كون اللفظ حقيقة لم يمكننا إليه طريق أصلا قلنا قد بينا فساد هذه الطريقة فإن لم يكن هاهنا طريق آخر إلى الفرق بين الحقيقة والمجاز وجب أن يقال إنه لا طريق إلى ذلك الفرق لا أن ما ظهر فساده لا يصير صحيحا لأجل فساد غيره قوله ثانيا ذلك الطريق إما أن يعرف بالضرورة أو بالدليل والضرورة باطلة لوقوع الخلاف والدليل باطل لأنا لم نجد في أدلة المخالفين ما يدل عليه قلنا الفرق بين الأمرين أن الجمع العظيم من العقلاء وقد بيناه في المسير ولا نسلم أن الجمع العظيم من أهل اللغة نازعوا في أن لفظة الكل وأي للعموم سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه لم يوجد ما يدل على كونها مجازا في الخصوص فإنه نظرنا في أدلة المخالفين فلم نجد فيها ما يدل على ذلك قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعلم أن الشريف المرتضى عول على هذه الطريقة ومن تأمل كلامه فيها علم أنه في أكثر الأمر يرد على المطالبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع أنه بالدلالة يشرع فيها شروع المستدل على كونها حقيقة في الاستغراق والخصوص وعن الثالث لا نسلم أنه يحسن الاستفهام لأجل الاشتراك فما هو الدليل ثم الذي يدل على أنه قد يكون لوجوه أخر ولو كان يحسن الاستفهام لأجل الاشتراك وجب أن يحسن الجواب بلا تفصيل الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة على ما قررنا في الفصل الأول أن الاستفهام

فقد يجاب عنه بذكر ما عنه وقع الاستفهام كما لو قال ضربت القاضي فيقال له اضربت القاضي فيقول
نعم ضربت القاضي والاشكال في تحسين هذا الاستفهام في العرف ثبت بهذين الوجهين ان الاستفهام
يحسن مع الاستغراق ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه ذلك
والاول قد يحسن لوجوه اربعة اخرى غير الذي ذكروه احدها ان السامع ربما ظن ان المتكلم غير
متحفظ في كلامه او هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته حتى ان كان ساهيا زال سهوه واخبر
عن تيقظ ولذلك يحسن ان يجاب عن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاستفهام وثانيها ان
يظن ان السامع اخل بما ذكره او ان المتكلم قد اخبر بكلامه العام عن جماعة على سبيل المجاز فيكون السامع
سبيل التعالي بل اكثر قد يستفهم عما نسبه الى الاستفهام عن ذلك الشي لان علم المتكلم الاهتمام
السامع به فلا يسامح في الكلام ولهذا قد يقول القايل رايت كل من في الدار فاذا قيل له ارايت
زيدا فيهم فيقال نعم وثالثها ان اللفظ الخاص اقل احتمالا او وثالثها لم يحصل رويته فيستفهمه
ما يراه من اهتمامه بالمستفهم الى ان يقول اخصه برويته ورابعها ان يستفهم طلبا لقوة
الظن ورابعها ان يحصل هناك قرينة تقتضي تخصيص ذلك العام مثل ان يقول ضربت كل من
في الدار وكان فيها الوزير فيغلب على الظن انه ما ضربه فاذا حصل التعارض استفهم ليقع الجواب عنه بلفظ
خاص لا يحتمل التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فلاجل ان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام
فيطلب الخاص بعد العام تحصيلا لتلك القوة والجواب عن الرابع من جهة المعارضة ومن جهة التحقيق
اما المعارضة فمن ثلثة اوجه احدها انا نقابل الخصوص بقولهم جاء زيد نفسه وثانيها بالفاظ
العدد لقوله تعالى تلك عشرة كاملة وثالثها ان التاكيد يقوي ما كان حاصلا فلو كان
الحاصل هو الاشتراك لتاكد الاشتراك بهذه التاكيدات فان قلت التاكيد يعين اللفظ لاحد
مفهوميه قلت فهذا لا يكون تاكيدا بل بيانا واما من جهة التحقيق فهو ان المتكلم اما ان يجوز عليه
السهو او لا يجوز فان جاز ذلك يحسن التاكيد لوجوه احدها ان السامع اذا سمع اللفظ بدون التاكيد
جوز تجوز المتكلم فاذا اكد صار ذلك التجوز ابعد وثانيها انه ربما حصل هناك ما يقتضي
تخصيص العام فاذا قرن به التاكيد كان احتمال الخصوص ابعد وثالثها تقوية بعض الالفاظ ببعض
واما ان لم يجز السهو على المتكلم لم يكن للتاكيد فايدة الا تقوية الظن والجواب عن الخامس
انه منقوض بالفاظ العدد فانها صريحة في ذلك العدد المخصوص ثم يتطرق الاستثنا اليها
الفرق بين ما ذكروه من الصورتين هو انا سلمنا ان الاستثنا اذا اتصل بالكلام صار جزا من الكلام
لانه لا يستقل بنفسه في الافادة فيجب تعليقه بما يتعلق عليه فاذا علقناه به صار جزا
من الكلام فيصير الجملة شيئا واحدا مفيدا وقايلا انه اراد به ما عدا المستثنى بخلاف قوله
ضربت كل من في الدار لم اضرب كل من في الدار فان ها هنا كل واحد من الكلامين مستقل
بنفسه فلا حاجة الى تعليقه بما يتعلق عليه واذا لم يتعلق به افاد الاول ضرب جميع من
في الدار وافاد الاخر نفي ذلك فكان نقضا واما الثاني فمطالبتهم بالجامع ثم الفارق ان الاستثنا
اخراج جزء من كل

من كل فاذا قال ضربت المنصوب غير الاصيل الا زيدا انصرف الا زيدا الى زيد لا الى
عمرو ولان زيدا ليس بجزء منهم فكان نقضا بخلاف قولنا رايت الرجال الا زيدا لان زيدا جزء من
الكل فظهر الفرق والجواب عن السادس ان حكم المفرد يجوز ان يخالف حكم المركب فيجوز ان
يكون شرط افادة لفظه من العموم انفرادها عن لفظ البعض فاذا دخل لفظ البعض عليها لم يكن
شرط افادتها للعموم حاصلا فلا جرم لم يلزم النقض والجواب عن السابع ان اهل اللغة اتفقوا
على ان ذلك ليس جمعا فانه انما هو اشباع الحركة لسبب اخر مذكور في كتب النحو
المسلة الخامسة لا خلاف في ان الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف الى المعهود لو كان اما
اذا لم يكن فهو للاستغراق خلافا للواقفية والى هاشم لنا وجوه الاول ان الانصار لما طلبوا
الامامة احتج عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الايمة من قريش والانصار سلموا
تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قوله عليه
السلام الايمة من قريش لو كان معناه بعض الايمة من قريش لوجب ان لا ينافي وجود امام من
قوم اخرين اما كون كل الايمة من قريش ينافي كون بعض الايمة من غيرهم وروي عن عمر رضي الله عنه
انه قال لابي بكر رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة اليس قال النبي عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من
الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثنا فقال اليس انه قال عليه السلام الا بحقها
وان الزكاة من حقها الثاني ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد في اصله
الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي
الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة
بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا
في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطا
حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق
كان حاصلا في الاصل فان قلت هذا استدلال البصري ان سيبويه نص على جمع السلامة
للقلة وما يكون للقلة لا يكون للاستغراق ثم يستعمل جمع القلة فانه يجوز تاكيده بهذه المؤكدات
وايضا فعند الكوفيين يجوز تاكيد النكرات لقوله قد صرت البكرة يوما اجمعا والنكرة لا تفيد
الاستغراق والجواب انه لا بد من التوفيق بين نص سيبويه وبين ما ذكرناه من الدليل فنصرف
قول سيبويه الى جمع السلامة اذا كان منكرا وما ذكرناه من الدليل الى المعرف ونمنع جواز
تاكيد جمع القلة وكذا تاكيد النكرات على قول البصريين الثالث الالف واللام اذا دخلا
في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة وانما
تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما الصرف الى ما دونه فانه
لا يفيد المعرفة لان بعض الجموع ليس اولى من بعض فكان مجهولا فان قلت اذا افاد جمعا من
الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفايدة كانت حاصلة بدون الالف
واللام

لانه لو قال رايت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس لتميزه عن غيره فعلمنا ان الالف واللام [illegible]
وما هي الا الاستغراق الرابع انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ما تقدم
الخامس ان الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز
ان يقال رجال من الرجال ولا يقال الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع
اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون
الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر ولما بطل ذلك ثبت انه للكل
احتجوا بامور اولها لو كانت هذه الصيغة للاستغراق لكانت اذا استعملت في العهد [illegible] اما
الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل فوجب ان لا تفيد الاستغراق البتة وثانيها انه يصح
قولنا رايت كل الناس او بعض الناس ولو كان الاول تكريرا والثاني نقضا وثالثها يقال
جمع الامير الصاغة مع انه ما جمع الكل والاصل في الكلام الحقيقة فهذا [illegible] حقيقة فيما دون
الاستغراق فوجب ان لا يكون حقيقة في الاستغراق دفعا للاشتراك والجواب
عن الاول ان الالف واللام للتعريف فينصرف الى ما السامع به اعرف فان كان هناك عهد
فالسامع به اعرف فانصرف اليه وان لم يكن هناك عهد كان السامع اعرف بالكل من البعض
لان الكل واحد والبعض غير محصل فانصرف الى الكل وايضا لا نسلم انه اذا اريد
به العهد يكون مجازا لانه لا يحمل عليه الا لقرينة وهي العهد بين المخاطبين وهذه امارة المجاز وعن
الثاني ان دخول لفظي الكل والبعض لا يكون تكريرا ولا نقضا بل يكون تاكيدا او تخصيصا وعن
الثالث ان ذلك تخصيص بالعرف كما في قوله من دخل داري اكرمته فانه لا يتناول [illegible]
اللصوص المسئلة السادسة الجمع المضاف كقولنا عبيد زيد للاستغراق [illegible]
واما الكناية فقوله تعالى [illegible] فانه يقتضي مكتفيا عنه وقد يكون للاستغراق وقد لا يكون والكلام
عنه ايضا يكون كذلك المسئلة السابعة اذا امر جمعا بصيغة الجمع افاد الاستغراق فيهم
والدليل عليه ان السيد اذا قال لجماعة من غلمانه قوموا فليس يتخلف عن القيام احد
الا استحق اللوم وذلك يدل على ان اللفظ للشمول ولا يجوز ان يضاف ذلك الى القرينة لان تلك
القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا والا فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها
ونعود الكلام القسم الثاني من هذا القسم فيما الحق بالعموم وليس منه المسئلة الاولى الواحد المعرف
بلام الجنس لا يفيد العموم خلافا للجبائي والفقهاء والمبرد لنا وجوه الاول ان الرجل اذا قال لبست
الثوب وشربت الماء [illegible] الاستغراق الثاني لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال
جاءني الرجل كلهم اجمعون الثالث لا ينعت بنعوت الجمع فلا يقال جاءني الرجل الفضلاء وتكلم الفقيه
الفضلاء فاما ما يروى من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر فمجاز
يدل عليه انه لا يطرد وايضا فالدينار الصفر ان كان حقيقة فالدينار الاصفر
مجاز كان الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدينار الاصفر اما خطا او مجازا
الرابع البيع جزء من مفهوم حل البيع واحلال حل البيع يقتضي احلال البيع ولو كان

[illegible] البيع مقتضيا للعموم لكان قولنا احل الله هذا البيع احلال كل بيع ومعلوم ان ذلك باطل
فان قلت الا يجوز ان يقال اللفظ المطلق انما يفيد العموم بشرط العراء عن لفظ التعيين وعند اللفظ
المطلق فانه اقتضى العموم الا ان لفظ التعيين يقتضي خصوصه قلت اما الاول فباطل فان العدم لا دخل
له في التاثير واما الثاني فلانه يقتضي التعارض وهو خلاف الاصل الخامس وهو انا قد بينا ان الماهية
غير وحدتها وكثرتها غير والاسم المفرد المعرف لا يفيد الا الماهية وتلك الماهية يكفي في تحققها وجود واحد
من افرادها لان هذا الانسان مشتمل على الانسان مع قيد كونه هذا فالآتي بهذا الانسان آت
بالانسان فالانسان المفرد الواحد لتلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص فظهر ان هذا اللفظ
لا دلالة له البتة على العموم احتجوا بوجوه احدها انه يجوز ان يستثنى منه الآحاد التي يصلح ان تدخل
تحته كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه وذلك يدل على كون هذا اللفظ عاما وثانيها ان الالف واللام للتعريف وليس
ذلك لتعريف الماهية فان ذلك قد حصل باصل الاسم ولا لتعريف واحد بعينه فانه ليس في اللفظ
دلالة عليه اللهم الا عند المعهود السابق وكلامنا فيما اذا لم يوجد ولا لتعريف بعض معين لعدم
الخصوص فانه ليس بعض تلك المراتب اولى من بعض فلا بد من الصرف الى الكل وثالثها ان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بالعلية فقوله واحل الله البيع مشعر بانه انما صار حلالا لكونه بيعا وذلك
يقتضي ان يعم الحكم لعموم العلة والجواب عن الاول ان ذلك الاستثناء مجاز بدليل انه
يقبح ان يقال رايت الانسان الا المؤمنين ولو كان حقيقة لاطرد ويمكن ان يقال الخسار لما لحق
كل الناس الا المؤمنين جاز هذا الاستثناء وعن الثاني ان الالف [illegible] يفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية
وقد عرفت ان نفس الماهية لا تقتضي الكلية وعن الثالث ان ذلك انما صار معارضا للتمسك بعين اللفظ
ونحن لا ننكر ذلك المسئلة التاسعة الكلام في الجمع المنكر متفرع على الكلام في اقل الجمع واختلفوا فذهب
القاضي والاستاذ ابو اسحق وجمع من الصحابة والتابعين الى ان اقل الجمع اثنان وقال ابو حنيفة و
الشافعي رضي الله عنهما ثلثة وهو المختار لنا وجوه الاول ان اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع كما
فصلوا بين الواحد والجمع فكما فرقنا بين الواحد والجمع وجب ان نفرق بين التثنية والجمع الثاني
ان صيغة الجمع تنعت بالثلثة فما فوقها وبالعكس يقال جاء رجال ثلثة وثلثة رجال ولا ينعت
بالاثنين فلا يقال رجال اثنين ولا اثنان رجال الثالث ان اهل اللغة فصلوا بين ضمير التثنية وضمير
الجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي الثلثة فعلوا وفي الامر للاثنين افعلا وللجمع افعلوا احتجوا بالقران والخبر
والمعقول اما القران فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمن وقوله اذ تسوروا المحراب
وكانا اثنين لقوله تعالى خصمان وقوله اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان
وقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله عز وجل في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون
وقوله عز وجل حكاية عن يعقوب عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وقوله
عز وجل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما
واما الخبر فقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة واما المعقول فهو ان الاجتماع حاصل
في الا[illegible]

والجواب عن الاول انه تعالى نفى عن المتخاصمين مصالح الى كانت عن احكامهم عليها فان المصلحة وفضائح الى الفاعل والمفعول واذا اعتبرنا المتخاصمين مع الحاكم كانوا ثلثة واما قوله تعالى اذ تسوروا المحراب مع قوله خصمان فالجواب ان الخصم في الاصل للواحد والجمع كالضيف قال تعالى هل اتيك حديث ضيف ابراهيم المكرمين وهو الخصم اذ تسوروا وقال هؤلاء ضيفي فلا تفضحون وقال الله تعالى ان هؤلاء ضيفي وهو الجواب عن التمسك بقوله هذان خصمان اختصموا وقوله ففزع منهم واما قوله عز وجل انا معكم مستمعون فالمراد موسى وهرون وفرعون وقوله عسى الله ان ياتيني بهم فالمراد يوسف واخوه والاخ الثالث الذي قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فكل طائفة جمع واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فالجواب انه قد يطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب فيقال للمنافق انه ذو لسانين وذو وجهين وذو قلبين ويقال لمن لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولسان واحد ولما خالفتا الرسول عليه السلام وتمايلتا في ما رايته ووقع في قلبهما دواعي مختلفة وافكار متباينة فصح ان يكون المراد من القلوب هذه الدواعي واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو انما يوصف الميل به واما الخبر فهو محمول على ادراك فضيلة الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واما المعقول فالجواب ان البحث ما وقع عما يفيد لفظة الجمع بل عما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فاين احدهما من الاخر **المسئلة الثالثة** الجمع المنكر يحمل عندنا على اقل الجمع وهو الثلث خلافا للجبائي فانه قال يحمل على الاستغراق لنا ان لفظ رجال يمكن نعته باي جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وخمسة ومفهوم قولك رجال يمكن ان يجعل موردا للتقسيم لهذه الاقسام والمورد للتقسيم بالاقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الاقسام وغير مستلزم لها فاللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون له اشعار بتلك الاقسام فلا يكون دالا عليها واما الثلث فهي مما لا بد منها فثبت انها تفيد الثلث فقط احتج الجبائي بان حمله على الاستغراق حمل له على جميع حقائقه والجواب انه سمى هذا الجمع الثلثة من غير ان علم الزائد ووجوده ولا شك انه قدر مشترك بين الثلثة فقط وبين الاربعة وما فوقها وقد بينا ان اللفظ الدال على ما به الاشتراك بين انواع لا دلالة البتة على شيء من تلك الانواع فضلا عن ان يكون حقيقة فبطل قوله ان حمل هذا اللفظ على الاستغراق يقتضي حمله على جميع حقائقه **المسئلة الرابعة** قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور حتى في القصاص لوجهين الاول ان نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه او من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا اشعار فيه بهما الثاني انه اما ان يكتفي في اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه او لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه والاول باطل والا وجب اطلاق لفظ المساويين على جميع الاشياء لان كل شيئين فلا بد وان يستويا في بعض الامور من كونهما معلومين ومذكورين وموجودين وفي سلب ما عداهما عنهما ومتى صدق عليه المساوي وجب ان يكذب عليه غير المساوي لانهما في العرف كالمتناقضين فان من قال هذا يساوي ذلك فمن اراد تكذيبه قال لا يساويه والمتناقضان لا يصدقان معا فوجب ان لا يصدق على شيئين البتة انهما

انهما غير متساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا انه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي هو الجزئي فاذن قولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه **المسئلة الخامسة** اذا قال الله تعالى يا ايها النبي فهل يتناول الامة وقال قوم ما ثبت في حقه ثبت في حق غيره الا ما دل الدليل على انه من خواصه وهو ان يعنوا ان ذلك يستفاد من اللفظ فهو جهالة وان يعنوا انه يستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما يجري مجراه فهو خروج عن المسئلة لان الحكم عندنا انما وجب على الامة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي فقط بل بالدليل الاخر واذا ثبت ذلك ثبت ايضا ان الخطاب المتناول بوضعه للامة لا يتناول الرسول عليه السلام **المسئلة السادسة** اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث اما ان يكون مختصا بهما فهو كلفظ الرجال للذكور والنساء للاناث او يكون وهو على قسمين احدهما ما لا يتبين فيه تذكير ولا تانيث كصيغة من وهذه تتناول الرجال والنساء ومنهم من انكره لنا انعقاد الاجماع على انه اذا قال من دخل الدار من ارقائي فهو حر فهذا لا يختص بالعبيد وكذلك لو اوصى بهذه الصيغة او ربط بها توكيلا او اذنا في قضية من القضايا احتجوا بقول العرب من منان منون منه منتان منات والجواب عن ذلك ان كان ذلك جائزا الا انهم اتفقوا على انه يصح استعمال اللفظ في الذكور والاناث القسم الثاني ما يبين فيه علامة التذكير والتانيث كقولنا قام قاما قاموا قامت قامتا قمن واتفقوا على ان خطاب الاناث لا يتناول الذكور واختلفوا في ان خطاب الذكور هل يتناول الاناث والحق لا لنا ان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام لا يتناول المؤنث فقولنا قاموا الذي هو تضعيف قولنا قام وجب ان لا يتناول المؤنث احتجوا بان اهل اللغة قالوا اذا اجتمع التذكير والتانيث غلب التذكير والجواب ليس المراد ما ذكرتموه بل المراد انه متى اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير **المسئلة السابعة** اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار شيء فيه ثم هناك امور كثيرة يستقيم الكلام باضمار اي منها كان لم يجز اضمار جميعها وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له مثاله قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ فهذا الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره بل لا بد وان يقال رفع عن امتي حكم الخطأ ثم ذلك الحكم قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع الاثم فنقول لا يجوز اضمارهما معا لنا ان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد لاجل الضرورة ولا ضرورة في غيره فيبقى على الاصل والمخالف ان يقول ليس اضمار احد الحكمين اولى من الاخر فاما ان لا يضمر حكما اصلا وهو غير جائز او يضمر الكل وهو المطلوب **المسئلة الثامنة** المشهور من قول فقهائنا انه لو قال والله لا اكل فانه يعم جميع المأكولات والعام يقبل التخصيص فلو نوى ما كولا دون ما كول صحت نيته وهو قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه انه لا يقبل التخصيص وبطر الجمع فيه دقيق والغرض ان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النية

وإنما قلنا إنه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملفوظ لأن الملفوظ هو الأكل والأكل ماهية واحدة
لا تعدد فيها البتة لكن يمكن أكل هذا الطعام وأكل ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير
مستلزم له والأكل من حيث إنه أكل مغاير لقيد كونه هذا الأكل وذاك وغير مستلزم له والملفوظ
إنما هو الأكل من حيث هو أكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث إنها هي
لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية إذا اقترنت بها العوارض الخارجية حتى صارت
هذا وذاك تعددت فهنالك صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة
فلا تكون محتملة للتخصيص فالحاصل أن الملفوظ ليس إلا الماهية وهي غير قابلة للتخصيص فإذا فأما
إذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك
الزوائد غير ملفوظ بها فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ فلا يكون القابل لنية التخصيص
شيئا غير ملفوظ به وهذا هو القسم الثاني فنقول هذا القسم وإن كان جائزا عقلا إلا أنا نبطله بالدليل
الشرعي فنقول إضافة ماهية الأكل إلى الخبز تارة وإلى اللحم أخرى إضافات تعرض لها
بحسب اختلاف المفعول به وإضافتها إلى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك إضافات
عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم أجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان
والزمان لم يصح فكذا في التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم الاسم
حجة الشافعي رضي الله عنه أجمعنا على أنه لو قال إن أكلت أكلا صحت نية التخصيص
فكذا إذا قال إن أكلت لأن الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب
أن المصدر هو الماهية وقد بينا أنها لا تحتمل التخصيص وأما قوله أكلا فهو في الحقيقة ليس مصدرا
لأنه يفيد أكلا واحدا منكرا والمصدر هو ماهية الأكل وقيد كونه منكرا خارج عن الماهية وكونه
منكرا ليس صفة قائمة به بل معناه أن القائل ما عينه والذي يكون متعينا في نفسه لكن
الإنسان ما عينه فلا شك أنه قابل للتعيين فإذا نوى التعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ فهذا
ما عندي في هذا الفصل **المسألة التاسعة** قال الشافعي رضي الله عنه ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله أن ابن غيلان
أسلم على عشر نسوة فقال عليه السلام أمسك أربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية
ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان إطلاقه القول دالا على أنه لا فرق بين أن يتفق تلك
العقود معا أو على الترتيب وهذا فيه نظر لاحتمال أنه عليه السلام عرف خصوص الحال فأجاب بناء
على معرفته ولم يستفصل **المسألة العاشرة** العطف على العام لا يقتضي العموم
لأن مقتضى العطف مطلق الجمع وذلك جائز بين العام والخاص قال الله تعالى والمطلقات
يتربصن بأنفسهن وهذا عام ثم قال تعالى وبعولتهن أحق بردهن وهذا خاص **المسألة الحادية عشرة**
كل حكم يدل عليه بصيغة المخاطبة كقوله يا أيها الذين آمنوا يا أيها الناس خطاب مع الموجودين
في عصر الرسول وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل يدل على أن حكم من يأتي
بعد ذلك كالحاضرين لأن الذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت
لم يكن موجودا في ذلك الوقت لا يكون
إنسانا ولا مؤمنا في ذلك الوقت

الحكم

ومن لا يكون كذلك لا يتناوله الخطاب المتناول للإنسان والمؤمن فإن قيل فما الذي يدل
على العموم فالجواب أنه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك طريقان آخران
الأول التمسك بقوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت إلى
الناس كافة وقوله بعثت إلى الأسود والأحمر وقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
الثاني أنه عليه السلام متى أراد التخصيص بين كما قال لأبي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي عن
أحد بعدك وخص عبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير فحيث لا يتبين التخصيص
علم العموم فتخصص أيضا بالحاضرين وعلى الثاني بأن ذكر التخصيص إنما يحتاج إليه لو جرى
لفظ يوهم العموم لكنا قلنا إن الخطاب مشافهة لا يحتمل أن يدخل فيه الذين سيوجدون
بعد ذلك فلا حاجة فيه إلى بيان التخصيص **المسألة الثانية عشرة** قال الصحابي
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يفيد العموم لأن الحجة في المحكي لا الحكاية والذي
رآه الصحابي حتى روى النهي يحتمل أن يكون خاصا بصورة واحدة وأن يكون عاما ومع الاحتمال
لا يجوز القطع بالعموم وأيضا قول الصحابي قضى رسول الله بأن [illegible] لا يفيد العموم
وكذا فيما إذا قال الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه حكاية
عن قضاء لجار معروف ويكون الألف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين
ماض فأما قوله عليه السلام قضيت بالشفعة للجار وقول الراوي إنه عليه السلام قضى
بالشفعة للجار فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم راجح **المسألة الثالثة عشرة**
قول الراوي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر لا يقتضي العموم
لأن لفظ كان لا يفيد إلا تقدم الفعل فأما التكرار فلا ومنهم من قال إنه يفيد التكرار في العرف
لأنه لا يقال فلان كان يتهجد بالليل إذا تهجد مرة واحدة **المسألة الرابعة عشرة**
إذا قال الراوي صلى صلى الله عليه وسلم بعد الشفق فقائل الشفق يحتمل الحمرة والبياض
وإنما حمله على وقوعه بعدهما جميعا فهذا خطأ لأن اللفظ المشترك لا يمكن حمله على مفهوميه معا كما
تقدم أما المتواطئ فمثاله قول الراوي صلى صلى الله عليه وسلم في الكعبة فلا يمكن أن يستدل به على
جواز أداء الفرض في البيت لأنه إنما يعم لفظ الصلاة لا فعلها فإن الواقع إن كان فرضا لم يكن
نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم **المسألة الخامسة عشرة** قال الغزالي رحمة الله عليه
المفهوم لا عموم له لأن لفظ العموم إنما يتشابه به دلالته بالإضافة إلى مفهوماته ودلالة
المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم والجواب إن كنت لا تسميه عموما لأنك لا تطلق
لفظ العام إلا على الألفاظ فالنزاع لفظي وإن كنت تعني أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه
فباطل لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا فرع على أن المفهوم حجة ومتى ثبت كونه
حجة ثبت القطع بانتفاء الحكم عما عداه لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه
بالذكر فائدة

القسم الثاني في الخصوص

المسألة الأولى
حد التخصيص على مذهبنا إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وعند الواقفية إخراج
بعض ما صح أن يتناوله
الخطاب سواء كان

والقائل أن يعترض على الأول بأن لفظ الناس والجماعة والأسود والأحمر لا يتناول إلا الموجود

اللام صح واما اذا لم يكن واما قولنا العام المخصوص فمعناه انه استعمل في بعض ما وضع له
وعند الواقفية ان المتكلم اراد به بعض ما يصلح له ذلك دون بعض واما الذي به يصير العام
خاصا فهو قصد المتكلم اذا قصد باطلاقه تعريف بعض ما تناوله او بعض ما يقبله الى بيان
على اختلاف المذاهب فمخصصه واما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد
وهو ارادة صاحب الكلام لانها هي المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فانه اذا جاز ان
يرد الخطاب خاصا وجاز ان يرد عاما لم يترجح احدهما على الآخر الا بالارادة ويقال بالمجاز على
شيئين احدهما من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا في ذاته وثانيهما من اعتقد ذلك او
وصفه بان كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا **المسألة الثانية** في الفرق بين
التخصيص والنسخ النسخ لا معنى له الا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق
بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص لكن الناس اعتبروا في التخصيص امورا
لفظية احدها فوجوه ساعدوا لكن الحق النسخ وبالامور جعلته احدها ان التخصيص لا يصح
الا فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وثانيها
ان نسخ شريعة بشريعة يصح وتخصيص شريعة بشريعة اخرى لا يصح وثالثها ان النسخ رفع
الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك ورابعها ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا و
المخصص لا يجب ان يكون متراخيا سواء وجبت المقارنة او لم يجب على اختلاف القولين وخامسها
ان التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس والنسخ لا يقع بهما واما الفرق بين التخصيص والاستثناء
فهو فرق ما بين العام والخاص عندي ومنهم من تكلف بينهما فرقا فاحدها ان الاستثناء المعنى
منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد فالسبعة مثلا لها اسمان السبعة وعشرة
الا ثلثة والتخصيص ليس كذلك وثانيها ان التخصيص يثبت بقرائن الحال فانه اذا قال
رايت الناس دلت القرينة على انه ما راى كلهم والاستثناء لا يحصل بالقرينة وثالثها
ان التخصيص يجوز تاخيره لفظا والاستثناء لا يجوز فيه ذلك وهذه الوجوه متكلفة والحق
ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء وغيرهما **المسألة الثالثة**
فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز الذي يتناول الواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص
عبارة عن اخراج البعض من الكل والواحد لا يعقل ذلك فيه واما الذي يتناول
اكثر من واحد فعمومه اما من جهة اللفظ ويصح تطرق التخصيص اليه واما من جهة المعنى
وهو امور ثلثة احدها ان العلة الشرعية هل يجوز تخصيصها وسيأتي الكلام
فيه وثانيها مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب والتخصيص
فيه جائز اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثاله تعبيد الام اذا جرت وضرب الولد اذا
اوتيت الخراج اذا عاد بالنقض عليه وثالثها مفهوم المخالفة فانه يقبل المسكوت عنه
الحاكم المذكور ويجوز ان يقوم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور في بعض المسكوت عنه
المسألة الرابعة يجوز اطلاق العام لارادة الخاص امرا كان او خبرا خلافا لقوم

لنا الدليل على جوازه وقوعه في القرآن لقوله تعالى اقتلوا المشركين الله خالق كل شيء وتعالى
من العرف جاءني كل الناس والمراد اكثرهم احتجوا بانه اذا اريد بالخبر العام بعضه اوهم الكذب
ولو كان جواز حمله على الخصوص مانعا من كونه اشارة لما وجد في الاشارات دخول التخصيص في
الامر الابهام لوقع البداء والجواب اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص فيعلم الدلالة
على وقوعه اذا وجب اللبس ولا البداء **المسألة الخامسة** في الغاية التي يمكن ان ينتهي
تخصيص العموم الى اقل منها اتفقوا في الفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهائها في التخصيص
الى الواحد واختلفوا في الجمع المعرف فزعم القفال انه لا يجوز تخصيصه بما هو اقل من الثلثة ومنهم
من جوز انتهاءه الى الواحد ومنع ابو الحسين من ذلك في جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة
وان لم نعلم قدرها الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم والابانة بان ذلك الواحد يجري
مجرى الكثير وهو الاصح اما انه لا بد من بقاء الكثرة فلان الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان
وكان فيها الف وكان قد اكل رمانة واحدة او ثلثة عابه اهل اللغة ولو قال كل من دخل داري
اكرمته ثم قال اردت به زيدا وحده عابه اهل اللغة احتج من ذلك بان استعمال العام في غير
الاستغراق استعمال له في غير موضوعه وليس جواز استعماله في البعض اولى منه في البعض الآخر
فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد والجواب لا نسلم انه ليس بعض
المراتب اولى من بعض لما ذكرناه واما انه يجوز استعماله في حق الواحد على سبيل التعظيم فكقوله
عز وجل انا نحن نزلنا الذكر وقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون **المسألة السادسة**
اختلفوا في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال قوم من الفقهاء انه يصير مجازا
كيف كان التخصيص وقال ابو علي وابو هاشم يصير مجازا كيف كان التخصيص ومنهم من
فصل وذكر فيه وجوها والمختار قول ابي الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت
بنفسها صار مجازا والا فلا تقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية
اما العقلية فالدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات واما اللفظية فيجوز ان
يقول المتكلم بالعام اردت به البعض الفلاني وفي هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان
اللفظة موضوعة في اللغة للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا
في غير مسماه لقرينة الاستغراق لخصوصه وذلك هو المجاز فان قلت لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم
وحده حقيقة في الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص قلت فتح هذا الباب
يفضي الى ان لا يوجد في الدنيا مجاز اصلا لانه لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وحده حقيقة في كذا
ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه والكلام في ان العام المخصوص بقرينة مستقلة
بنفسها هل هو مجاز ام لا فرع على ثبوت اصل المجاز واما ان كانت القرينة لا تستقل بنفسها نحو
الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة كقول القائل جاءني بنو تميم الطوال فهاهنا لا يصير
مجازا والدليل عليه ان لفظ العموم حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء اليه لا يفيد
البعض لانه لو افاده ما بقي شيء يفيده الشرط او الصفة او الاستثناء فاذا لم يفد البعض استحال

ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او
الاستثناء دليل على ذلك وافادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة مسئلة اذا قال الله تعالى
اقتلوا المشركين فقال النبي عليه السلام في الحال الا زيدا فهذا تخصيص بدليل منفصل او متصل
فيه احتمال المسئلة السابعة يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء وقال
عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز مطلقا ومنهم من فصل فذكر الكرخي ان المخصوص بدليل متصل
يجوز التمسك به والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به والجبائي انه لو خص تخصيصا
مجملا لا يجوز والا جاز مثال التخصيص المجمل اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين ثم قال لم ارد
بعضهم لنا وجوه الاول ان اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة في كل واحد من ذلك
الاقسام اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في القسم الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على
واحد من هذين القسمين والاول باطل لانه ان كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا
بكونه حجة في القسم الاخر لزم الدور ان افتقر كونه حجة في هذا القسم الى كونه حجة في ذلك القسم
وانعكس حينئذ كونه حجة في ذلك القسم يصح ان يبقى بدون كونه حجة في هذا القسم فيكون
العام المخصوص حجة في ذلك القسم هذا مع انا نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل
الاقسام على التسوية فلم يكن جعل البعض مشروطا بالاخر اولى من العكس والقسم الثاني ايضا
باطل لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل
لا يتحقق الا عند تحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم
الدور وهو محال ولما بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة
في البعض الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذن هو حجة في ذلك البعض سواء ثبت كونه حجة
في البعض الاخر وفي الكل او لم يثبت ذلك فثبت ان العام المخصوص حجة الثاني وهو ان
المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب
ثبوت الحكم في غير محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي قائم وذلك لان المقتضي هو اللفظ
الدال على ثبوت الحكم وصيغة العموم دالة على ثبوت الحكم في كل الصور والدال على ثبوت الحكم
في كل الصور دال على ثبوته في محل التخصيص وفي غير محل التخصيص فثبت ان المقتضي لثبوت
الحكم في غير صورة التخصيص قائم واما ان المعارض الموجود لا يصلح معارضا فلان المعارض
انما هو بيان ان الحكم غير ثابت في هذه الصورة المعينة ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة
عدمه في الصورة الاخرى فبيان عدم الحكم في هذه الصورة لا يكون منافيا لثبوت الحكم
في الصورة الاخرى فثبت ان المقتضي قائم والمانع مفقود فوجب القول بثبوت الحكم
الثالث ان عليا عليه السلام تمسك في الجمع بين الاختين في الملك بقوله او ما ملكت
ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا
احتجوا بان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره فيجب صرفه عن الظاهر وحمله
لا يكون حمله على بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا قلنا لا نسلم انه ليس
البعض اولى من البعض بل ههنا ما
يجب حمله على الباقي

في المسئلة الثامنة قال ابن سريج لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص
فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك
به ابتداء ما لم يظهر دلالة مخصصة واحتج الصيرفي بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا
بعد طلب انه هل وجد مخصص ام لا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد
ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذاك مثله بيان الملازمة انه لو لم يجز
التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذلك لاجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا
المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما في الحكم بيان ان التمسك بالحقيقة لا يتوقف على
طلب ما يوجب العدول الى المجاز هو ان ذلك غير واجب في العرف بدليل انهم يحملون الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول الى المجاز واذا وجب ذلك في العرف
وجب في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وثانيها ان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات ظن الحكم
احتج ابن سريج بان بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص فقبل البحث
عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم حجة وان لا يكون والاصل ان لا يكون حجة ابقاء للشيء
على حكم الاصل والجواب ان ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة
لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في
ثبوت الظن فرع اذا قلنا وجب نفي المخصص فذلك مما لا سبيل اليه الا بان يجتهد في
الطلب ثم لا يجد لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يورث الا الظن الضعيف

القسم الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم والكلام في هذا القسم يقع في اطراف اربعة
احدها الادلة المتصلة المخصصة وثانيها الادلة المنفصلة المخصصة وثالثها
بناء العام على الخاص ورابعها ما ظن من مخصصات العموم وليس كذلك.

القول في الادلة المتصلة وفيه ابواب الباب
الاول في الاستثناء المسئلة الاولى الاستثناء اخراج بعض الجملة
عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه وقولنا ما لولاه لدخل في الكلام احترازا عن بعضه
ولا يستقل بنفسه والدليل على صحة هذا التعريف ان الذي يخرج بعض الجملة منها اما
ان يكون معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف واما ان يكون لفظيا
وهو اما ان يكون منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة والا كان لغوا وهذا ايضا خارج عن الحد
او متصلا وهو اما التقييد بالصفة او الشرط او الاستثناء او الغاية اما التقييد
بالصفة فالذي خرج لم يتناوله لفظ المقيد بالصفة لانك اذا قلت اكرم بني تميم
الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف قولنا اكرم بني تميم
الا زيدا فان الخارج وهو زيد تناولته صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط
واما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلة كما في قوله الى المرافق بخلاف الاستثناء فثبت
ان التعريف المذكور منطبق عليه

المسئلة الثانية يجب ان يكون الاستثنا متصلا بالمستثنى منه عادة عما اذا طال
الكلام فان ذلك لا يمنع من اتصال الاستثنا وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع من
اتصاله به وعن ابن عباس انه جوز الاستثنا المنفصل وهذه الرواية ان صحت فلعل المراد
منها ما اذا نوى الاستثنا متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله
فيما نواه لنا وجهان الاول لو جاز تاخير الاستثنا لما استقر شي من العقود في الطلاق والعتاق
وان لا يحصل الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثنا فيغير حكمه الثاني نعلم بالضرورة ان
من قال اليوم لوكيله بع داري من اي شخص كان ثم قال بعد الامس زيد فان اهل العرف
لا يجعلون هذا الاستثنا عايدا الى ما تقدم احتجوا بانه يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذلك
الاستثنا والجواب ينتقض بالشرط وخبر المبتدا ثم يبطل الجميع بالجامع المسئلة الثالثة
استثنا الشي من غير جنسه باطل على سبيل الحقيقة وجائز على سبيل المجاز والدليل
على الاول ان الاستثنا من غير الجنس لو صح لصح اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان
اللفظ الدال على الشي وحده غير دال على ما يخالف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شي
لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه والثاني ايضا باطل لانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك
بين مسماه وبين المستثنى لجاز استثنا كل شي من كل شي لان كل شيين
لا بد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثنا ولما
علمنا ان العرب لم يصححوا استثنا كل شي من كل شي علمنا بطلان هذا القسم واحتجوا
بالقران والشعر والمعقول اما القران فخمس ايات احدها قوله عز وجل وما كان لمومن ان
يقتل مومنا الا خطا وثانيها فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس وهو ما كان منهم بل كان من الجن
وثالثها ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ورابعها
ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم وخامسها لا يسمعون فيها
لغوا الا سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الشعر فقوله وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير
والا العيس وقول النابغة وما بالربع من احد الا اواري والاواري ليس من جنس احد واما المعقول
فهو ان الاستثنا تارة يقع عما يدل اللفظ عليه دلالة المطابقة والتضمن وتارة عما يدل عليه
دلالة الالتزام فاذا قال لفلان علي الف دينار الا ثوبا فمعناه قيمة ثوب والجواب
اما قوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا فجوابه ان الا هاهنا ليس استثنا بل هو بمعنى
لكن او بمعنى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا اذا اخطا فغلب على ظنه انه ليس من المومنين اما بان
يختلط بالكفار ويقطع الرجل انه منهم او بان يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا واما قوله الا ابليس
فلعله كان من الملايكة ولا بد من الدلالة على كونه من الجن سلمنا انه ليس
من الملايكة لكنه من جنس الاستثنا لانه كان مامورا بالسجود كما ان الملايكة كانوا مامورين به
فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
فالا بمعنى لكن وكذا قوله الا اتباع الظن فقد اتفقت النحاة على انه ليس استثنا ثم فسره البصريون بقولهم لكن اتباع الظن
والكوفيون بقولهم سوى اتباع
الظن

والجواب عن الشعر ان الانيس متى فسرناه بالمونس او المبصر امكن ادخال اليعافير والعيس فيه وعن
الثالث انه لو صح الاستثنا من المعنى لصح استثنا كل شي من كل شي على ما بيناه المسئلة
الرابعة اجمعوا على فساد الاستثنا المستغرق ومن الناس من قال شرط المستثنى ان
لا يكون اكثر مما بقي بل يجب كونه مساويا او اقل وقال القاضي يشترط ان لا يكون الا مساويا بل
اقل ويدل على فساد القولين ان الفقها اجمعوا على ان من قال لفلان علي عشرة الا تسعة يلزمه
واحد ولولا ان الاستثنا صحيح لغة وشرعا والا لما كان كذلك ويدل على فساد القول
الثاني خاصة قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وقال
حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو كان المستثنى اقل من المستثنى
منه لزم في اتباع ابليس وفي المخلصين ان يكون واحد منهما اقل من الاخر وذلك محال حجة القاضي
ان المقتضي لفساد الاستثنا قايم وما لاجله ترك العمل به في الاقل غير موجود في المساوي
والاكثر فوجب ان يفسد الاستثنا في المساوي والاكثر بيان مقتضي الفساد ان الاستثنا
بعد المستثنى منه انكار بعد الاقرار وانه غير مقبول بيان الفارق ان الشي القليل يكون في
معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه والكثير يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات القلب
اليه واذا اقر بالعشرة ثم كانت تلك العشرة ناقصة بنقصان شي قليل فان كانت تامة
اذ كان منها شيا قليلا ثم انه نسي ذلك القدر لقلته فلذلك اقر بالعشرة الكاملة ثم انه
تذكر ذلك القليل فوجب ان يكون متمكنا من استدراكه ولاجل ذلك شرعنا استثنا الاقل
من الاكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثنا المثل او الاكثر لما ذكرنا ان الكثير مظنة الذكر واذا ظهر
الفارق بقي المقتضي سليما عن المعارض والجواب عنه ان الاستثنا مع المستثنى منه كاللفظة
الواحدة الدالة على ذلك القدر وعلى هذا الفرض يسقط ما ذكره المسئلة الخامسة
الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات مثال الاول قوله عز وجل فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما ومثال الثاني قوله عز وجل ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين وزعم ابو حنيفة رحمة الله عليه ان الاستثنا من النفي لا يكون اثباتا قال لان بين الحكم بالنفي
والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثنا بقا المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي
ولا بالاثبات لنا لو لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لما كان قولنا لا اله الا الله موجبا ثبوت الالهية
لله جل جلاله بل كان معناه نفي الالهية عن غيره فاما ثبوت الالهية له فلا ولو كان كذلك لما تم
الاسلام علمنا انه يفيد الاثبات احتج ابو حنيفة بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا صلاة الا
بطهور ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند الوضوء بل دل
على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين المسئلة السادسة الاستثناات
اذا تعددت فان كان البعض معطوفا على البعض بحرف العطف كان الكل عايدا الى المستثنى
منه كقوله لفلان عندي عشرة الا اربعة وخمسة وان لم يكن كذلك فالاستثنا الثاني ان كان
اكثر من الاول او مساويا له عاد الى الاول كقوله لفلان علي عشرة الا اربعة الا خمسة

او الا اربعة وان كان اقل من الاول او مساويا كقولك له علي عشرة الا خمسة الا اربعة فالاستثناء
الثاني اما ان يكون عائدا الى الاستثناء فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا او الى واحد منهما
والاول هو الحق والثاني باطل لان القريب ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة والثالث
ايضا باطل لوجهين احدهما ان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا
والاخر اثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا والاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيكون
الاستثناء الثاني قد نفى عن احد الامرين السابقين عليه ما اثبته للاخر فينجبر النقصان بالزيادة
ويبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء الثاني فيصير الاستثناء الثاني لغوا وثانيهما ان الاستثناء الثاني
لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه معا لزم ان يكون نفيا واثباتا معا وهو محال فان قلت
النفي والاثبات انما يتنافيان اذا رجعا الى شيء واحد من وجه واحد واما عند رجوعهما الى
الشيئين فلا يتنافيان قلت لنفرض انه قال علي عشرة الا اثنين الا واحدا فالاستثناء الثاني
لما رجع الى المستثنى منه اخرج منه درهما آخر ولما رجع الى الاستثناء الاول اقتضى ذلك اثبات
الدرهم للمستثنى منه فيكون ذلك الاستثناء نفيا واثباتا من المستثنى منه وهو محال اما الرابع
وهو ان لا يرجع الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول ولا الى المستثنى منه فهو باطل بالاتفاق

المسئلة الرابعة الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة هل يعود اليها باسرها
ام لا مذهب الشافعي رضي الله عنه واصحابه عوده الى الكل ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه
واصحابه اختصاصه بالجملة الاخيرة ومذهب القاضي منا والمرتضى من الشيعة الى التوقف الا ان
المرتضى توقف للاشتراك والقاضي لم يقطع بذلك ايضا ومنهم من فصل القول فيه وذكر
وجوها وادخلها في التحقيق ما قيل ان الجملتين من الكلام اما ان يكونا من نوع واحد او يكونا من
نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون كذلك فان كان
الثاني فاما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او متفقي الاسم مختلفي الحكم او مختلفي الاسم متفقي الحكم
فالاول كقولك اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال فالاظهر هاهنا اختصاص الاستثناء
بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة اخرى مستقلة بنفسها
الا وقد تم غرضه من الاولى ولو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يكن قد تم مقصوده من
الجملة الاولى واما الثاني فكقولنا اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال والثالث كقولنا
اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم ايضا هاهنا كما ذكرنا لان كل واحدة من الجملتين
مستقلة فالظاهر انه لم ينتقل من احديهما الا وقد تم غرضه بالكلية منها واما ان كانت احدى
الجملتين متعلقة بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية كقولنا اكرم ربيعة ومضر الا الطوال
او اسم الاولى مضمرا في الثانية كقولنا اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فالاستثناء في هذين
القسمين راجع الى الجملتين لان الثانية لا تستقل الا مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما
واما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما ان تكون القصة واحدة او مختلفة فان كانت
مختلفة فهو كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلدة الفلانية فالاستثناء يرجع الى ما يليه

يليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها واما ان كانت القصة واحدة فهو كقوله تعالى
والذين يرمون المحصنات فالقضية واحدة وانواع الكلام مختلفة فالجملة الاولى امر والثانية نهي
والثالثة خبر والاستثناء فيها يرجع الى الجملة الاخيرة لاستقلال كل جملة واحدة من الجملتين
بنفسها والانصاف ان هذا التقسيم حق لكنا اذا اوردنا المناظرة واخترنا التوقف لا بمعنى
دعوى الاشتراك بل بمعنى انا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا احتج من اختار مذهب القاضي واحتج الشافعي
رضي الله عنه بوجوه اولها ان الشرط متى تعقب جملا عاد الى الكل فكذلك الاستثناء والجامع
ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه وايضا فمعناهما واحد لان قوله تعالى في اية القذف الا
من تاب جار مجرى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون ان لم يتوبوا ويقرب من هذا الدليل
قولهم اجمعنا على ان الاستثناء بمشية الله تعالى عائد الى كل الجمل فالاستثناء بغير المشية
يجب ان يكون كذلك وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في
حكم الجملة الواحدة لانه لا فرق بين ان يقول رايت بكر بن خالد وبكر بن عمرو وبين ان يقول رايت البكرين
واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة راجعا اليها فكذا ما صار بحكم العطف كالجملة الواحدة
وثالثها انه تعالى لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان ذلك ركيكا قبيحا فيتعين ان يرد الاستثناء
عن كل الجمل لا طريق له الا بذكر الاستثناء عن كل الجمل لا طريق له الا بذكر الاستثناء عقيب
الجملة الاخيرة ففي هذه الصورة يكون الاستثناء راجعا الى كل الجمل والاصل في الكلام الحقيقة
واذا ثبت كونه حقيقة في هذه الصورة كان كذلك في سائر الصور دفعا للاشتراك ورابعها
لو قال لفلان علي خمسة وخمسة الا سبعة كان الاستثناء هاهنا عائدا الى الجملتين والاصل في
الكلام الحقيقة واذا ثبت ذلك في صورة كذا في غيرها دفعا للاشتراك واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه
بوجوه احدها ان الدليل ينفي اعتبار الاستثناء تركنا العمل به في الجملة الواحدة فيبقى العمل بالنافي
في سائر الجمل بيان الثاني ان المستثنى يقتضي ازالة العموم عن ظاهره وهو خلاف الاصل بيان
الفارق ان الاستثناء اذا استقل له بالدلالة على الحكم فلا بد من تعليقه بشيء لئلا يصير لغوا
وتعليقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه عن اللغوية فلا حاجة الى تعليقه بسائر الجمل واذا ثبت الثاني
والفارق ثبت انه لا يجوز عوده الى الجملة الكثيرة والخصم قال به فصار محجوجا بسعي ان تعالى فلم
خصصتموه بالجملة الاخيرة فنقول هذا تفريع على قولنا ولنا فيه وجهان الوجه الاول اتفاق
اهل اللغة على ان للقرب ما ثرا في هذا المعنى ثم يدل عليه امور اربعة الاول اتفاق اهل
اللغة البصريين على انه اذا احتج على المعمول الاول الواحد عاملان فاعمال الاقرب اولى الثاني
انهم قالوا في ضرب زيد عمرا وضربته ان هذه الهاء يجب ان ترجع الى عمرو والمضروب اولى من
ان ترجع الى زيد الضارب للقرب الثالث انهم قالوا في قولنا ضربت سلمى سعدى انه
لبس في اعراب اللفظ ولا معناه ما يجعل احدهما بالفاعلية اولى من الآخر فاعتبروا المجاورة وقالوا
الذي يلي الفعل اولى بالفاعلية الرابع انهم قالوا في قولهم اعطى زيد عمرا بكرا انه لما احتمل ان يكون

كل فاعل من عمرو وبكر مفعولا اولا وليس في اللفظ ما يقتضي الترجيح وجب اعمال الاقرب
الوجه الثاني ان يكون من صرف الاستثنا الى جملة واحدة خصصه بالاخيرة ومن صرفه الى غيرها خرق
للاجماع فهذا تمام هذه الحجة وثالثها ان الاستثنا المذكور عقيب الجمل لو رجع الى جميعها لم يخل
اما ان يضمر مع كل جملة استثنا يعقبها او لا يضمر ذلك بل الاستثنا المصرح به في آخر الجمل يرجع
الراجع الى جميعها والاول باطل لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا للضرورة ولا ضرورة
هاهنا والثاني ايضا باطل لان العامل في نصب ما بعد الاستثنا هو ما قبله من فعل او معنى
فعل فاذا فرضنا رجوع ذلك الاستثنا الى كل الجمل كان العامل في نصب المستثنى اكثر من الواحد
لكن لا يجوز ان يعمل عاملان في اعراب واحد اما اولا فلان سيبويه نص عليه وقوله حجة واما ثانيا فلانه
يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو محال ورابعها ان الاستثنا من الاستثنا مختص
بما يليه فكذلك في سائر الصور دفعا للاشتراك عن الوضع وخامسها ان الجمل اذا كان كل واحد
منها مستقلا بنفسه فالظاهر انه لم ينتقل عن واحد منها الى غيره الا اذا تم غرضه منه لانه
كما ان السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام فكذلك الشروع في كلام آخر انتقالا يدل بالادلة
على استكمال الغرض من ذلك الاول اذا ثبت هذا فلو حكمنا برجوع الاستثنا الى الكل لجعل الجمل المعطوف منه نقص
ذلك قولنا انه لما اتم استقل عن الكلام الاول لم غرضه منه واحتج الشريف المرتضى على الاشتراك
بامور احدها ان القايل اذا قال ضربت غلماني والقصد فاني الا واحدا جاز ان يستفهمه
المخاطب هل اراد استثنا الواحد من الجملتين او من الجملة الواحدة والاستفهام دليل الاشتراك
وثانيها انا وجدنا الاستثنا في القرآن والعربية تارة عايدا الى كل الجمل واخرى
مختصا بالاخيرة وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك وثالثها ان
القايل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني قايما او في الدار او يوم الجمعة احتمل
ما ذكر من الحال والظرفين ان يكون المتعلق به جميع الافعال وان يكون ما هو اقرب
والعلم باحتمال الامرين من مذاهب اهل اللغة ضروري واذا صح ذلك في الحال والظرفين
صح ذلك في الاستثنا والجامع ان كل واحد منهما فضلة تاتي بعد تمام الكلام فهذا مجموع ادلة
القاطعين واما ادلة الباقين فالجواب عن الاول قوله انهما مشتركان في عدم الاستقلال
واقتضا التخصيص قلنا لا يلزم من اشتراك الشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما في كل الاحكام
قوله بانا معنى الشرط والاستثنا واحد قلنا ان ادعيتم انه لا فرق بينهما اصلا كان قياس
احدهما على الاخر قياس الشي على نفسه وان سلمتم الفرق طالبناكم بالجامع وبهذا يخرج الجواب
عن الاستثنا بمشية الله والجواب عن الثاني انكم ان ادعيتم انه لا فرق بين الجملة الواحدة
وبين الجمل المعطوف بعضها على بعض كان قياس احدهما على الاخر قياس الشي على نفسه وان
سلمتم الفرق طالبناكم بالجامع وعن الثالث انه يمكن رعاية الاختصار بذكر الاستثنا عقيب
الجمل مع التنبيه على ما يقتضي عوده الى الكل وذلك الاصلح في الفصاحة وعن الرابع ان
انما رجع الاستثنا الى الجملتين لانه لا بد من اعتبار كلام العاقل ولما تعذر رجوعه الى احدى الجملتين
وجب رجوعه

وجب رجوعه اليهما وهذه الضرورة غير حاصلة في سائر المواضع واما ادلة الحنفية فالجواب عن الاول
من وجهين احدهما انه ينتقض بالاستثنا بمشية الله تعالى وبالشرط فان ذلك غير مستقل
بنفسه مع انهما يعودان الى كل الجمل عندكم فان قلت الفرق هو ان الشرط وان تاخر صورة
فهو مقدم معنى واذا كان متقدما صار كل ما جاء بعده مشروطا به واما الاستثنا بالمشية
فانه يقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا فلا يختص بالبعض دون البعض قلت لا نسلم ان الشرط
يجب ان يكون مقدما على الكل بل يجوز ان يكون مقدما على الجملة الاخيرة وان سلمنا ذلك فلا نسلم
ان التقدم يقتضي الرجوع الى الكل بل لعله يكون مختصا بما يليه واما الاستثنا بالمشية فلم لا
يجوز ان يقتضي كون الكل موقوفا بل يختص ذلك بالجملة الاخيرة والاصوب للحنفية ان يمنعوا
مذهب الخصمين حتى يرد دليلهم وثانيهما لا نسلم ان الاستثنا على خلاف الاصل قوله لانه لو
لو حمل صرف العموم على ظاهره قلنا لا نسلم فانا بينا في مسئلة ان العام المخصوص بالاستثنا
لا يكون مجازا ان لفظ العموم مع لفظ الاستثنا يصيرها كاللفظ الواحد الدال على ما بقي بعد
الاستثنا وعلى هذا التقدير لا يكون الاستثنا على خلاف الدليل وعن الثاني لا نسلم انه
لا يجوز ان يجتمع على المعمول الواحد عاملان ونص سيبويه على انه لا يجوز معارض بنص الكسائي
انه يجوز وقوله يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان فجوابه ان العوامل الاعرابية
معرفات لا موثرات واجتماع المعرفات على الواحد غير ممتنع وعن الثالث ان الاستثنا من
الاستثنا لو عاد اليه والى المستثنى منه معا لزم الفساد لان المذكوران فيما بعد وذلك
غير حاصل في الاستثنا من الجمل وعن الرابع ان يقول ما تريدون بقولكم انه لم ينتقل
عن احدى الجملتين الى غيرها الا بعد فراغه منها ان عنيتم به لم ينتقل منها الى غيرها الا
بعد فراغه من جميع احكام الاولى فهذا ممنوع بل هو اول المسئلة لان عندنا من احكامها
ذلك الاستثنا الذي ذكره في اخر الجمل وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه لننظر فيه اما ادلة
الشريف المرتضى فالجواب عن الاول والثاني منها قد تقدم في باب العموم وعن الثالث
انا لا نسلم التوقف في الحال والظرفين بل نخصصهما بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة او
بالكل على قول الشافعي رضي الله عنه سلمنا التوقف لكن لا على سبيل الاشتراك بل
على سبيل انا لا ندري ان الحق ما هو عند اهل اللغة فان تمسك على الاشتراك
بالاستفهام والاستعمال كان ذلك منه عودا الى الطريقين الاولين سلمناه
لم قلت انه يجب ان يكون الامر كذلك في الاستثنا قوله الجامع هو كون كل من هذه
الثلثة فضلة تاتي بعد تمام الكلام قلنا الاشتراك من بعض الوجوه لا يقتضي التساوي
من كل الوجوه

الباب الثاني في التخصيص بالشرط

المسئلة الاولى الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته
ولا يرد عليه العلة لانها نفس المؤثر والشي لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة والشرط ذاته
لان العلة يتوقف عليه في ذاتها فهذا هو الشرط الشرعي وهو كالاحصان فهو شرط لتاثير
الزنا في وجوب الرجم

المسئلة الثانية صيغة الشرط إن وإذا ومما يعد الإسناد إن وإذا تدخل عليهما
تقول أنت طالق إذا احمر البسر وإذا دخلت الدار والأول متحقق والثاني محتمل ولا تقول إن
احمر البسر إلا إذا لم يتحقق ذلك المسئلة الثالثة في أن المشروط متى يحصل وذلك يستدعي
مقدمة وهي أن الشرط على أقسام ثلثة أحدها الذي يستحيل أن يدخل في الوجود إلا دفعة واحدة
تامة سواء كان ذلك لأنه في نفسه واحد لا تركيب فيه أو إن كان مركبا لكن لا يدخل شيء من أجزائه
في الوجود إلا مع الآخر وثانيها ما يستحيل أن يدخل جميع أجزائه في الوجود دفعة كالكلام
فإن المتكلم بلفظة يكون حين ما وجد الحرف الأول منها لا يكون الثاني حاصلا وحين حصل الثاني
صار الأول فائتا وثالثها ما يصح أن يدخل في الوجود تارة بمجموعه وتارة متعاقب أجزائه ثم
نقول على هذه المقدمات الثلث فالشرط إما عدمها أو وجودها فإن كان الشرط عدمها
حصل الحكم في الأقسام الثلثة في أول زمان عدمها وإن كان الشرط وجودها فنقول أما في
القسم الأول فالحكم مقارنا لأول زمان وجود الشرط وأما في القسم الثاني فإنه يحصل عند
حصول آخر جزء من أجزاء الشرط لأنه ليس لذلك المجموع وجود في التحقيق بل أهل العرف يحكمون
عليه بالوجود وإنما يحكمون عليه بذلك عند حصول آخر جزء من أجزائه في الوجود والحكم كان معلقا على
وجوده فوجب أن يحصل الحكم في ذلك الوقت وأما في القسم الثالث فوجوده حقيقة إنما يحصل عند
دخول جميع أجزائه في الوجود دفعة واحدة لكنا في القسم الثاني عدلنا عن هذه الحقيقة للضرورة وهي
مفقودة في هذا القسم فوجب اعتبار الحقيقة حتى أنه إن حصل مجموع أجزائها دفعة واحدة [illegible]
ترتب الجزاء عليه وإلا فلا هذا مقتضى البحث الأصولي اللهم إلا إذا قام دليل شرعي على العدول
المسئلة الرابعة الشرطان إذا دخلا على جزاء واحد فإن كانا شرطين على الجمع لم يحصل
المشروط إلا عند حصولهما معا وهو كقوله إن دخلت الدار وكلمت زيدا فأنت طالق وإن رتب
عليهما جزائين كان كل واحد من الشرطين معتبرا في كل واحد من الجزائين على التوزيع بل على الجمع
وإن كان على سبيل البدل كان كل واحد منهما وحده كافيا في الحكم كقوله إن دخلت الدار
أو كلمت زيدا المسئلة الخامسة الشرط الواحد إذا دخل على مشروطين
فإما أن يدخل عليهما على سبيل الجمع أو على البدل فالأول كقولك إن زرتني أكرمتك وأعطيتك و
مقتضاه حصولهما معا والثاني إن زرتني أكرمتك أو أعطيتك ومقتضاه أحدهما مع أن
التعيين إلى القائل المسئلة السادسة اختلفوا في أن الشرط اللاحق
على الجمل هل يرجع حكمه إليها فالشافعي والإمامان رضي الله عنهما على رجوعه إلى الكل وذهب
بعض الأدباء إلى أنه يختص بالجملة التي تليه حتى أنه إن كان متأخرا اختص بالجملة الأخيرة وإن كان
متقدما اختص بالجملة الأولى والمختار التوقف كما في الاستثناء المسئلة السابعة
اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا على أنه يحسن
الشرط بكون الخارج أكثر من الباقي وإن اختلفوا فيه في الاستثناء المسئلة الثامنة
لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتأخيره إنما النزاع في الأولى والأشبه أن يكون الأولى هو التقديم

لا فالمقرأ لبيان أن الشرط متصل في الرتبة على الجزاء لأنه شرط بأثر المؤثر فيه وما يسمى التعليق
طبعا يسمى التقديم وضعا

الباب الثالث

في تخصيص العام بالغاية وفيه أبحاث الأول أن غاية الشيء نهايته وطرفه ومقطعه
الثاني ألفاظها حتى وإلى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وأيديكم إلى المرافق الثالث
المتصل بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف لأن الحكم لو بقي فيما وراء الغاية
لم تكن الغاية مقطعا فلم تكن الغاية غاية والرابع أن تلك الغاية إما أن تكون منفصلة عن ذي
الغاية بمفصل معلوم كما في قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل أو لا تكون كذلك كقوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق فإن المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس
أما القسم الأول فيجب أن يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبلها لأن انفصال أحدهما
عن الآخر معلوم بالحس وأما الثاني فلا يجب أن يكون حكم ما بعده بخلاف ما قبله لأنه لما لم يكن
المرفق منفصلا عن اليد بمفصل معلوم لم يكن تعيين بعض المفاصل لذلك أولى من بعض
فوجب ههنا دخول ما بعده فيما قبله الرابع اجتماع الغايتين كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن
وحتى يغتسلن فههنا الغاية في الحقيقة هي الأخيرة وعبر عن الأولى لأنه قريب منها واتصاله بها

الفصل الثاني في تقييد العام بالصفة والصفة إما أن تكون مذكورة عقيب
شيء واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها إليها أو عقيب شيئين وههنا
فإما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا
تخصيص عائد إلى الجملة الأخيرة وإن كان لا تعلق فيه فمحال كما في الاستثناء القول
في تخصيص العام بالأدلة المنفصلة العام إما أن يكون بالعقل أو بالحس أو بالأدلة
أو بالدلائل السمعية وهو على وجهين تخصيص المقطوع بالمقطوع وتخصيص المقطوع بالمظنون
فللتعقل في كل واحد فصلا الفصل الأول في تخصيص العموم بالعقل العقل
قد يكون بضرورة العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه
وبنظر العقل كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا فإنا نخصص الصبي
والمجنون لعدم الفهم في حقهما ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل والأشبه
عندي أنه خلاف في المعنى بل في اللفظ أما أنه لا خلاف في المعنى فلأن اللفظ لما
دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور فإما أن يحكم بصحة
مقتضى العقل والنقل فيلزم صدق النقيضين وهو محال أو يرجح النقل على العقل وهو
محال لأن العقل أصل النقل فالقدح في العقل قدح في أصل النقل والقدح في
الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا وإما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو المراد
من تخصيص العموم بالعقل وأما البحث اللفظي فهو أن العقل هل يسمى مخصصا أم لا فنقول
إن أردنا بالمخصص الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل
غير مخصص لأن المقتضي لذلك الاختصاص هو الإرادة القائمة بالمتكلم والعقل يكون دليلا

على تخصيص تلك الارادة فالعقل يكون دليل المخصص ولكن على هذا التفسير وجب ان لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة للسنة لان المؤثر في ذلك التخصيص هو الارادة لا تلك الالفاظ فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من سقطت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل **الفصل الثاني** في التخصيص بالحس وهو كما في قوله تعالى واوتيت من كل شي فانه لم يكن شي من السما والعرش والكرسي في يدها

الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع **المسئلة الاولى** تخصيص الكتاب بالكتاب جائز خلافا لبعض اهل الظاهر لنا ان وقوعه دليل جوازه لان قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذلك قوله ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم احتجوا بان الجمع بين دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه وذلك محال واما ان يرجح احدهما على الآخر وحينئذ يزول الرايب ان كان على سبيل التخصيص ولم يحصل الغرض وان كان بالنسخ فقد حصل الغرض ايضا لان كل من جوز نسخ الكتاب بالكتاب جوز تخصيصه به ايضا واحتجوا ايضا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان الى الرسول عليه السلام فوجب ان لا يحصل البيان الا بقوله والجواب انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وان يراد الرسول عليه السلام ايه التخصيص بيان منه **المسئلة الثانية** في تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة انه جائز ايضا لان العام والخاص اذا اجتمعا فاما ان يعمل بمقتضاهما او يترك العمل بهما او يرجح العام على الخاص وهذه الثلثة باطلة بالاجماع فلم يبق الا تقديم الخاص على العام **المسئلة الثالثة** تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولا كان او فعلا جائز للدليل الذي مر ايضا فقد وقع ذلك اما بالقول فلانهم خصصوا عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين اما بالفعل فلانهم خصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه السلام من رجم المحصن وايضا تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز وعن بعض فقهاء اصحابنا انه لا يجوز ودليل التقسيم الذي مر **المسئلة الرابعة** في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع جائز لانه واقع فانهم خصصوا آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا آية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة فانه غير جائز لان الاجماع وان اجمعوا على الحكم العام مع سبق المخصص خطا والاجماع على الخطا لا يجوز **المسئلة الخامسة** في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول عليه السلام جوازا لا والتحقيق فيه ان اللفظ العام اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام او لا يكون متناولا فان كان متناولا له كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره فنقول ان دل دليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او في البعض الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة كان

في ذلك تخصيصا في حق غيره والا فالمخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وان لم يكن كذلك لم يكن التخصيص لذلك العام في حق غيره واما ان كان اللفظ العام غير متناول للرسول عليه السلام بل للامة فقط فان قام الدليل على ان حكم الامة مثل حكم النبي عليه صلى الله عليه وسلم صار العام مخصوصا بمجموع فعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا واحتج من منع هذا التخصيص مطلقا بان المخصص للعام هو الدليل الذي دل على وجوب متابعته عليه السلام وهو قوله تعالى فاتبعوه وذلك اعم من العام الذي يدل على بعض الاشيا فقط فالتخصيص بالفعل يكون في معنى تقديم العام على الخاص وانه غير جائز والجواب ان المخصص ليس هو مجرد قوله فاتبعوه بل هو مع ذلك الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي يدعى تخصيصه بالفعل **المسئلة السادسة** من فعل ما ينافي مقتضى العموم بحضرة الرسول عليه السلام ولم ينكره عليه فعدل الانكار من الرسول قاطع في تخصيص العام في حق ذلك الفاعل اما في حق غيره فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد حكمه على الكل كان ذلك التقرير تخصيصا في حق الكل والا فلا **الفصل الرابع** في تخصيص المقطوع بالمظنون **المسئلة الاولى** يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا وهو قول ابي حنيفة والشافعي ومالك رضي الله عنهم وقال قوم لا يجوز اصلا وقال عيسى بن ابان انه كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز والا فلا وقال الكرخي انه ان كان قد خص بدليل منفصل صار مجازا فيجوز ذلك ان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز واما القاضي ابو بكر رحمه الله فانه اختار التوقف لنا ان العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص من العموم فوجب تقديمه على العموم انما قلنا انهما دليلان لان العموم دليل بالاتفاق واما خبر الواحد فهو ايضا دليل لان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا فكان دليلا واذا ثبت ذلك وجب تقديمه على العموم فلا يفضي الى الغا العموم بالكلية فكان اولى كما في سائر المخصصات واما جمهور الاصحاب فقالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد وبينوه بصور خمسة الاولى انهم خصصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بما رواه الصديق انه عليه السلام قال نحن معاشر الانبيا لا نورث وثانيها خصصوا عموم قوله تعالى فان كن نسا فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة انه عليه السلام جعل للجدة السدس لان المتوفاة اذا خلفت زوجا وبنتين وجدة فللزوج الربع ثلثة وللبنتين الثلثان ثمانية وللجدة السدس اثنان عالت المسئلة الى ثلثة عشر وثمانية من ثلثة عشر اقل من ثلثي التركة وثالثها انهم خصصوا قوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد في المنع من بيع الدرهم بالدرهمين ورابعها خصصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين في المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخامسها خصصوا قوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم بخبر ابي هريرة في المنع من نكاح المراة على عمتها وخالتها وبنت اختها وبنت اخيها والغالب ان يقول اهل اجمعت الصحابة على تخصيص هذه العمومات في هذه الصور وما اجمعت

الاجماع

فان قلتم ما اجمعوا سقط دليلكم وان قلتم اجمعوا فلم لا يجوز ان يقال المخصص لهذه العمومات ذلك
فان قلت لا بد لذلك الاجماع من مستند قلت نعم ولكن لم قلتم ان ذلك المستند هو هذه الاخبار اذ ربما
اجماع حصل مستنده واستغنوا بالاجماع عنه سلمنا ان ذلك المستند هو هذه الاخبار لكن لعل هذه
الاخبار كانت متواترة عندهم ثم صارت آحادا عندنا احتج المانعون بالاجماع والخبر والمعقول
اما الاجماع فهو ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امراة لا ندري لعلها نسيت ام كذبت واما الخبر فهو ما روي انه عليه السلام قال اذا روي عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه والخبر الذي يخصص الكتاب على مخالفة الكتاب فوجب
رده واما المعقول فهو من وجهين الاول ان الكتاب مقطوع به وخبر الواحد مظنون والمقطوع اولى من المظنون
والثاني ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص تخصيص في الاعيان فنقول لو جاز التخصيص في
الاعيان بخبر الواحد لكان ذلك لاجل ان تخصيص العام اولى من الغاء الخاص وهذا المعنى قائم في النسخ فكان
يلزم جواز النسخ بخبر الواحد ولما لم يجز ذلك علمنا ان ذلك ايضا غير جائز والجواب عن الاول انا لا نسلم انه
خصص العموم بكل ما كان من اخبار الآحاد حتى يكون ذلك واردا علينا وانما نجوزه بالخبر الذي لا يكون راويه
متهما بالكذب والنسيان وهذا الشرط ما كان حاصلا هاهنا لان عمر رضي الله عنه قدح في روايتها
بذلك فلم يكن قادحا في غيرها بل هو بان يكون حجة لنا اولى وذلك ان عمر رضي الله عنه بين ان روايتها انما
صارت مردودة لكون الراوي غير مامون من الكذب والنسيان فلو كان خبر الواحد المقتضي لتخصيص
الكتاب مردودا كيف ما كان لما كان لذلك التعليل وجه وعن الثاني ان ما ذكرتموه يقتضي
ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فان قلتم ان ما يقتضي تخصيص الكتاب لا يكون على
خلافه قلنا فاذا سلمتم ذلك بطل وعن الثالث البراءة الاصلية يقينية ثم انا نرفعها بخبر الواحد
فبطل قولكم المقطوع لا يترك بالمظنون ثم لا نسلم حصول التفاوت وبيانه من وجهين الاول
ان الكتاب مقطوع في متنه مظنون في دلالته والخبر الواحد مظنون في متنه مقطوع في
دلالته فلم قلتم انه حصل التفاوت بينهما على هذا التقدير الثاني ان الدليل القاطع لما دل على
وجوب العمل بالخبر المظنون لم يكن وجوب العمل مظنونا لان تقدير ذلك ان الله تعالى قال
مهما حصل في قلبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا ان حكمي ذلك فاذا وجدنا
ذلك الظن واستدللنا به على الحكم كنا قاطعين بالحكم واذا كان كذلك فلم قلتم ان
التفاوت حاصل على هذا التقدير وعن الرابع ان الاصوليين اعتمدوا في الجواب عنه
على حرف واحد وهو ان العقل ليس يابى ذلك وانما فصلنا بينهما لاجماع الصحابة على الفصل
بينهما فقبلوا خبر الواحد في التخصيص وردوه في النسخ وهذا الجواب ضعيف لانا بينا
ان الذي عولوا عليه في انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص ضعيف واذا ثبت ذلك
فنقول ثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص لوجب قبوله
في النسخ وقد ثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه في النسخ فوجب ان يقال انهم ما قبلوه في
التخصيص ايضا ضرورة العمل بالدليل والجواب الصحيح لا يحصل الا بذكر الفرق بينهما

ومعلوم ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى تنبيه
فاما قول عيسى بن ابان والكرخي فمبنيان على حرف واحد وهو ان العام المخصوص عند عيسى مجاز والعام
المخصوص بالدليل المنفصل مجاز عند الكرخي واذا صار مجازا صارت دلالته مظنونة ومتنه مقطوعا
وخبر الواحد متنه مقطوع ودلالته مظنونة فيحصل التعادل فاما قبل ذلك فانه حقيقة في العموم
فيكون قاطعا في متنه وفي دلالته فلا يجوز ان يرجح عليه المظنون فهذا هو ما خطر لهم والكلام عليه ما تقدم

المسئلة الثانية يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس وهو قول ابي حنيفة
والشافعي ومالك وابي الحسين البصري والاشعري وابي هاشم اخيرا ومنهم من منع منه مطلقا وهو
قول الجبائي وابي هاشم اولا ومنهم من فصل ثم ذكروا فيه وجوها اربعة الاول قول عيسى بن ابان
ان تطرق التخصيص الى العموم جاز والا فلا والثاني قول الكرخي وهو انه ان خص بدليل منفصل جاز والا
فلا والثالث قول كثير من فقهائنا ومنهم ابن سريج يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلفوا في تفسير
الجلي والخفي على ثلثة اوجه احدها ان الجلي هو قياس المعنى والخفي قياس الشبه وثانيها ان الجلي
مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر
حتى يتعدى الى الجائع والحاقن وثالثها قول ابي سعيد الاصطخري ان الجلي لو قضى القاضي
بخلافه ينقض قضاؤه والرابع هو قول الغزالي ان العام والقياس ان تفاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى
وان تعادلا توقفنا واما القاضي ابو بكر وامام الحرمين رضي الله عنهما فقد ذهبا الى الوقف قال امام الحرمين
والقول بالوقف يشارك القول بالتخصيص من وجه ويباينه من وجه اما المشاركة فلان المطلوب
من تخصيص العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالقياس والواقف يشاركه فيه واما المباينة فهو ان
القائل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به تنبيه نسبة قياس الكتاب
الى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر الى عموم الخبر المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد الى
عموم خبر الواحد والخلاف جار في الكل اما التوالي فقياس الخبر المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب و
بالعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او السنة المتواترة وجب ان يكون جوازه اقل
لنا ان العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه اما ان العموم دليل فبالاتفاق
واما ان القياس دليل فلان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا وسيأتي تقرير
هذه الدلالة في باب القياس واذا ثبت ذلك فالتقرير ما تقدم في المسئلة الاولى واحتج المانعون
بامور احدها ان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والحكم المدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم
راجح على المظنون وثانيها ان القياس فرع النص فلو خصصنا العموم بالقياس لقدمنا الفرع على
الاصل وانه غير جائز وثالثها ان حديث معاذ دل على انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد
ذلك الحكم في الكتاب والسنة وذلك يمنع من تخصيص النص بالقياس ورابعها
ان الامة مجمعة على ان من شرط القياس ان لا يرده النص واذا كان العموم بخلافه فقد
رده ولانه لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به وقد تقدم تقريره والجواب
عن الاول ما تقدم وعن الثاني ان القياس المخصص للنص يكون فرعا لنص آخر وحينئذ
يزول السؤال

فان قلت لما ان القياس فرع النص احتوى على مقدمات لابد منها في دلالة النص على الحكم كانت معتبرة في الجانبين واما المقدمات التي لابد منها في دلالة القياس فهي مختصة بجانب القياس فقط فاذن اثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر وبالعمومات على مقدمات اقل فكان اثبات الحكم بالعموم اظهر من اثباته بالقياس والاقوى لا يصير مرجوحا بالاضعف قلت قد يكون دلالة بعض العمومات على مدلوله اقوى واقل مقدمات من عموم آخر على مدلوله وعند هذا يظهر ان الحق ما قاله الغزالي وهو ان دلالة العموم والخصوص على مدلوله اذا افتقرت الى مقدمات كثيرة ودلالة العموم الذي هو اصل القياس افتقرت الى مقدمات قليلة تكون تلك المقدمات مع المقدمات المعتبرة في القياس معادلة لمقدمات العموم او المخصوص او اقل فحينئذ لا يتوجه ما قالوه وعن الثالث ان حديث معاذ ان اقتضى ان لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس فليقتض ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في فساد ذلك وعن الرابع ان نقول ما الذي تريد بقولك شرط القياس ان لا يدفعه النص ان اردتم ان شرطه ان لا يكون دافعا لكل ما اقتضاه النص فمسلم وان اردتم ان لا يكون دافعا لشيء مما اقتضاه النص فهو عين محل النزاع وعن الخامس ما تقدم في المسألة الاولى

المسألة الثالثة

اذا قلنا المفهوم حجة فلا شك ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز تخصيص العام به مثاله اذا ورد عام في ايجاب الزكاة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة فهذا المفهوم يقتضي تخصيص ذلك العام والقائلون به يقولون انما رجحنا الخاص على العام لان دلالة الخاص على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص والاقوى راجح فاما هاهنا فلا نسلم ان دلالة المفهوم على مدلوله اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص بل الظاهر انه اضعف واذا تعارض العام والخاص اذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبران خاص وعام وهما كالمتنافيين فاما ان يعلم تاريخهما او لا يعلم فان علم التاريخ فاما ان يعلم مقارنتهما او يعلم تراخي احدهما عن الآخر فان علمنا مقارنتهما نحو ان يقول في الخيل زكاة ويقول عقيبه ليس في ذكور الخيل زكاة فالواجب ان يكون الخاص مخصصا للعام ومنهم من قال ذلك القدر من العام يصير معارضا للخاص لنا وجوه الاول ان الخاص اقوى دلالة على ما يتناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح بيان الاول ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص اما ذلك الخاص فلا يجوز ارادته من غير ذلك الخاص فثبت انه اقوى الثاني ان السيد اذا قال لعبده اشتر كل ما في السوق من اللحم ثم قال عقيبه لا تشتر لحم البقر فهم منه اخراج لحم البقر من كلامه الاول الثالث ان اجراء الكلام على عموم الغاء للخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان ذلك اولى فان قلت هلا حملتم قوله في الخيل زكاة على الاناث وقوله لا زكاة في ذكور الخيل على نفي الوجوب فهذا وان كان مجازا الا ان التخصيص ايضا مجاز فلم كان احدهما اولى من مجازنا قلت لانا نعرض الكلام فيما اذا قال وجبت الزكاة في الخيل ثم قال لا اوجبها في الذكور من الخيل ولان قوله في الخيل زكاة يقتضي وجوبها في الاناث ولو حملناه على القطع لكنا قد عدلنا باللفظ عن ظاهره في الاناث الدليل لا يتناول الاناث وليس كذلك

فدل ذلك على تخصيص العام ترجيح الاقوى على الاضعف على الاقوى والا لا اقوى الاصح

لكن اذا اخرجنا الذكور من قوله في الخيل زكاة لا نكون قد اخرجنا من العام شيئا الدليل يتناوله واقتضى اخراجه اما اذا علمنا تأخر الخاص عن العام فان ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام كان ذلك بيانا للتخصيص يجوز عندنا خبر تأخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه وان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ذلك نسخا وبيانا للمراد للمتكلم فيما بعد دون ما قبله لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة اما ان كان العام متأخرا عن الخاص فعند الشافعي رضي الله عنه ان العام يبنى على الخاص وهو المختار وعند ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم لنا وجوه الاول الخاص اقوى دلالة على ما يتناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح الثاني ان اجراء العام على عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء العام فكان اعمالهما اولى واحتج ابو حنيفة واصحابه بامور احدها ما روي عن ابي العباس ابن عباس انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام متأخرا كان احدث فوجب الاخذ به وثانيها لفظان تعارضا وعلم التاريخ منهما فوجب تسليط الاخير على السابق كما لو كان الاخير خاصا وثالثها قولنا الفظان عن العام الذي خصته العقل فانا هناك سلطنا المتقدم وبالتهان اللفظ العام في تناوله الاحاد ما دخل تحته يجري مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الاحاد لان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك اقتلوا عمرا المشرك واقتلوا خالدا ولو قال ذلك بعد ما قال لا تقتلوا زيدا لكان الثاني ناسخا واحتج اتباع العارض على التوقف بان تعديد الخطابين كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه اخر لانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين فقوله لا تقتلوا اليهود خاص اخص من قوله اقتلوا المشركين من حيث ان اليهود اخص من المشركين واعم منه من انه دخل في المتقدم الاوقات ما لم يدخل في المتأخر وهو ما بين ورود المتقدم والمتأخر فظهر ان الخاص المتقدم اعم في الازمان واخص في الاعيان والعام المتأخر بالعكس فكل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه اخر واذا ثبت ذلك وجب التوقف والرجوع الى الترجيح كما في كل خطابين كذلك

والجواب عن الاول انه قول الصحابي فيكون ضعيف الدلالة نخصه بما اذا كان الاحدث هو الخاص وعن الثاني ان الفرق ما ذكرنا من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه ولانا لو لم نسلط الخاص المتأخر على العام المتقدم لزم الغاء الخاص اما لو لم نسلط العام المتأخر على الخاص المتقدم لا يلزم ذلك فظهر الفرق وعن الثالث انه اذا كان اللفظ عاما احتمل التخصيص وليس كذلك اذا كان خاصا ولهذا لو كان قوله لا تقتلوا اليهود مقارنا لقوله اقتلوا المشركين لخصه وان قارن المفصل الناقض ولم يخصه لان الخاص لا يحتمل التخصيص اما الذي تمسك به اتباع العارض فضعيف لانه فرض الخاص المتقدم نهيا فلا جرم عم الازمان وفرض العام المتأخر امرا فلا جرم لم يعم الازمان فصح له ما ادعاه من كون الخاص اعم من العام وهذا الوجه اما لو فرضنا الخاص المتقدم امرا والعام المتأخر نهيا فانه لا يستمر الحكم لان الخاص المتقدم لا شك انه خاص في الاعيان وهو ايضا خاص في الازمان لان الامر لا يفيد التكرار اما في العام المتأخر

عادل

فاذا خصصناه ثبتنا كان اعم من المتقدم في الاعيان والافعال وفي الازمان ايضا لان الامر لا
كل الازمان بل انما يتناول زمانا واحدا فها هنا المتاخر اعم من المتقدم من كل الوجوه فيطل
ما قاله العلم اما اذا علم لم يعرف التاريخ بينهما فعند الشافعي رضي الله عنه ان الخاص منهما خص
العام وعند ابي حنيفة يتوقف فيهما او يرجع الى غيرهما او يترجح احدهما على الاخر بدليل اخر على
اصله ان الخاص دائر بين ان يكون منسوخا او مخصصا او ناسخا مقبولا او ناسخا مردودا انه
عند حصول التردد يجب التوقف واعلم ان اصحابنا فيه على وجهين احدهما انه ليس للخاص مع
العام الا ان يقارنه او يتقدم او يتاخر عنه وقد ثبت تخصيص العام بالخاص عندنا على
التقديرات الثلاثة فعند الجهل بالتاريخ يكون الحكم ايضا كذلك وهذا ضعيف لان الخاص
المتاخر عن العام ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان تخصيصا وان ورد بعده كان ناسخا
على هذا نقول ان كان العام والخاص مقطوعين او مظنونين او العام مظنونا والخاص مقطوعا
وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص دائر بين ان يكون ناسخا او مخصصا وعلى التقديرين
فالخاص في هذه الصورة مقدم اما اذا كان العام مقطوعا والخاص مظنونا فبتقدير ان يكون
الخاص مخصصا وجب العمل به لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز لكن بتقدير ان يكون ناسخا
لا يجب العمل به لان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص دائر بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا واذا كان كذلك لم يجب تقديم الخاص
على العام مطلقا الثاني ان العموم يخص بالقياس مطلقا لان عموم خبر الواحد اولى وهو ضعيف
لان القياس يقتضي اصلا يقاس عليه فذلك الاصل ان كان متناولا على العام لم يجز القياس عليه
عند نا وان لم يكن القول الخاص يعرف تقدمه وتاخره لا يجوز القياس عليه والمعتمد ان فقهاء الامصار في
هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما فعلمهم بالتاريخ فان قلت ان ابن عمر لم يخص
قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه ايضا انه لما سئل
عن نكاح النصرانية حرمه محتجا بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فجعل هذا العام دافعا
لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصه قلت ادعينا اجماع اهل الاعصار
ويحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك بدليل ***** ان الحنفية لما اعتقدوا ان الواجب
في مثل هذا العام والخاص اما التوقف واما الترجيح ذكر عيسى بن ابان ثلاثة اوجه احدها اتفاق
الامة على العمل باحدهما وثانيها عمل اكثر الامة باحد الخبرين وعيبهم على من لم يعمل به كعملهم بخبر
ابي سعيد وعيبهم على ابن عباس حين نفى الربا في النقد وثالثها ان يكون الرواية لاحدهما
اشهر وزاد ابو عبد الله البصري وجها اخر وهو احدهما ان يتضمن احد الخبرين حكما شرعيا والثاني
ان يكون احد الخبرين بيانا للاخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن
بيان لاية السرقة قال ابو الحسين البصري وهذه الامور امارة ان احد الخبرين اذا كان متعلقا بها
منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولا عابوا من ترك استعماله ولما كان نقله اشهر ولما اجمعوا
على كونه بيانا للناسخ ولو كان الحكم غيره لما صح كون الخبر الذي تضمنه مصاحبا للعقل ان الخبر

٧٤

الخبر المتضمن للحكم الشرعي متاخر وهذا الوجه ضعيف **القول** فيما يظن انه من مخصصات العموم مع
انه ليس كذلك **المسئلة الاولى** الخطاب الذي يرد جوابا عن سؤال سائل اما ان لا يكون مستقلا
بنفسه او يكون والاول على قسمين لان عدم استقلاله اما ان يكون لامر يرجع اليه كقوله عليه السلام وقد
سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن واما ان يكون لامر يرجع الى العادة
كقوله والله لا اكلت في جواب من يقول كل عندي لان هذا الجواب مستقل بنفسه عرفا لان العرف اقتضى
عدم استقلاله حتى صار مقتصرا على السبب الذي خرج عليه والقسم الثاني على ثلاثة انواع لان الجواب
اما ان يكون اخص او مساويا او اعم فالاعم اما ان يكون اعم فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن
بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء او يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام وقد سئل
عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اذا عرفت هذه الاقسام فنقول اما الجواب الذي لا يستقل
بنفسه فانه يفيد مع سببه فيكون السبب موجودا في كلام المجيب تقديرا والا لم يفد وسواء كان المتكلم
بالسبب في كلامه فقال والله لا اكلت عندك كان اليمين مقصورا على الاكل عنده واما الجواب المستقل
المساوي فلا اشكال فيه واما الاخص فهو جائز بثلاث شرائط احدها ان يكون فيما اخرج عن الجواب تنبيه
على ما لم يخرج منه وثانيها ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وثالثها ان لا يفوت المصلحة
باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرائط لا يجوز واما اذا كان الجواب اعم في غير ما سئل
عنه فلا شبهة في اجراء على عمومه اما اذا كان الجواب اعم فيما سئل فالحق ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب خلافا للمزني وابي ثور فانهما زعما ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ
قال امام الحرمين رحمه الله عليه وهو الذي صح عن الشافعي رضي الله عنه لنا وجهان الاول ان المقتضي
للعموم قائم وهو اللفظ الموضوع للعموم والعارض الموجود وهو خصوص السبب لا يصلح معارضا
لانه لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب فان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا
اللفظ العام على عمومه وان لا تخصصوه بخصوص السبب كان ذلك جائزا اذا العلم بجوازه
ضروري الثاني ان الامة مجمعة على ان اية اللعان والظهار والسرقة وغيرها انما نزلت في اقوام
معينين مع ان الامة عمموا حكمها ولم يقل احد ان ذلك التعميم خلاف الاصل احتج المخالف
بان المراد من ذلك الخطاب اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره فان كان الاول وجب ان
لا يزاد عليه وذلك يقتضي ان يختص بخصوص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذلك
البيان الى تلك الواقعة **والجواب** ان ما ذكروه يقتضي ان يكون ذلك الحكم مقصورا على
ذلك السائل وفي ذلك الزمان والمكان والهيئة وايضا فلم لا يجوز ان يقال كون ذلك السؤال الخاص
اقتضى حكم البيان العام لا يدل على امتناعه من دليل **تنبيه** هذا العام وان كان حجة
في موضع السؤال وفي غيره الا ان دلالته على موضع السؤال اقوى منه على غير ذلك الموضع
وهذا يصلح ان يكون من المرجحات **المسئلة الثانية** اختلفوا في جواز تخصيص
العموم بمذهب الراوي وهو قول الشافعي رضي الله عنه لانه قال ان كان الراوي حمل الخبر
على احد محمليه صرت الى قوله وان ترك الظاهر لم اصر الى قوله خلافا لعيسى بن ابان

ومثاله خبر ابي هريرة في ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه خص ذلك بمذهب ابي هريرة
ومنهم من فصل فقال ان وجد ما يقتضي تخصيصه او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم يخص
الخبر بمذهبه والا خص بمذهبه لنا ان مخالفة الراوي تحتمل اقساما ثلثة طرفين وواسطة اما
طرف الافراط فهو ان يقال ان الراوي علم بالضرورة انه عليه السلام اراد بذلك العام الخاص اما بخبر
اخر قاطع يقتضي ذلك او لشيء من قرائن الاحوال وهذا الاحتمال يعارضه انه لو كان كذلك
لوجب على الراوي ان يبين ذلك ازالة للتهمة عن نفسه وللشبهة عن غيره واما طرف التفريط
فهو ان يقال انه ترك العموم لمجرد الهوى وهو معارض بما ان الظاهر من عدالته خلافه واما الوسط
فهو انه خالفه بدليل ظنه اقوى منه اما خبر مجتهد او قياس وذلك الظن يحتمل ان يكون خطأ ويحتمل
ان يكون صوابا واذا تعارضت الاحتمالات في مخالفة الراوي وجب تساقطها والرجوع الى العموم
احتج المخالف بان مخالفة الراوي ان كانت لا عن طريق كان ذلك قادحا في عدالته والقدح في
عدالته يقدح في متن الخبر وان كانت عن طريق فذلك الطريق اما محتمل او قاطع ولو كان الدليل
محتملا لذكره ازالة للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره ولما بطل ذلك تعين القاطع والجواب ان
اظهاره لذلك الدليل المحتمل لا يجب عليه مع من ناظره ولعله لم يتفق له المناظرة سلمنا انه ذكره
لكنه لعله لم يتفق ان ينقل لكنه لم يشتهر **المسألة الثالثة** الحق انه لا يجوز تخصيص العام
بذكر بعضه خلافا لابي ثور مثاله قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال المراد جلد الشاة
لانه قال عليه السلام في جلد شاة ميمونة دباغها طهورها لنا ان المخصص للعام لا بد وان يكون بينه
وبين العام منافاة ولا منافاة بين كل الشيء وبعضه لان الكل يحتاج الى البعض والمحتاج اليه لا ينافي
احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيصه الخاص بالذكر يدل
على نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب انا لا نقول بدليل الخطاب سلمناه لكن
التمسك بظاهر العموم اولى من التمسك بالمفهوم على ما تقدم **المسألة الرابعة** اختلفوا
في التخصيص بالعادات والحق ان نقول ان العادات اما ان يعلم حالها انها كانت حاصلة في
زمان الرسول مع انه عليه السلام ما كان يمنعهم منها او يعلم انها ما كانت حاصلة او لا يعلم واحد من
هذين الامرين فان كان الاول صح التخصيص بها لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي عليه السلام وان
كان الثاني لم يجز التخصيص بها لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع بلى لو اجمعوا عليه لصح
التخصيص لكن المخصص حينئذ هو الاجماع لا العادة وان كان الثالث كان محتملا للقسمين الاولين
ومع احتمال كونه غير مخصص لا يجوز القطع بذلك **المسألة الخامسة** لو نهى مخاطبا
لم يقتض خروجه عن الخطاب العام اما في الخبر فلا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم لان اللفظ عام ولا
المانع من الدخول اما في الامر الذي جعل جزاء فلا كقوله من دخل داري فاكرمه فلا يشتبه ان
يكون كونه امرا قرينة مخصصة **المسألة السادسة** الخطاب المتناول لما
يندرج فيه الرسول والامة كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس عام وخصه منهم من
خصص ذلك بالامة قال لان منصب الرسول يقتضي افراده بالذكر وهو باطل لان اللفظ عام ولا مانع

ثم من دخول الرسول فيه وقال الصيرفي كل خطاب لم يتصدر بامر الرسول بتبليغه ولكن ورد مطلقا
فالرسول مخاطب به كغيره وكل ما كان يتصدر بامر الرسول بتبليغه فذاك للتبليغ ولا يتناوله قوله يا ايها الناس
المسألة السابعة الخطاب المتناول لما يندرج فيه الحر والعبد والمسلم والكافر
لا يخرج عنه العبد والكافر اما العبد فلان اللفظ عام وقيام المانع يوجب التخصيص وهو خلاف
الاصل فهذا القدر يوجب دخول العبد فيه بلى العبادة التي تترتب على المالكية لا يستحقها
العبد لانه ليس له صلاحية المالكية فاما فيما عداه فهو داخل فان قلت المانع من ذلك هو ما
ثبت من وجوب خدمته لسيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنعه من العبادات في
هذه الاوقات فان قلتم انما يلزم خدمة سيده لو فرغ من العبادات فنقول لم كان تخصيص
الدليل الدال على وجوب خدمة السيد بما دل على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل
على وجوب العبادة بما دل على وجوب خدمة السيد قلت ما دل على وجوب خدمة السيد
في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لان كل عبادة يتناولها لفظ مخصوص
كآية الصلاة وآية الصيام والخاص مقدم على العام واما بيان ان كونه كافرا لا يخرجه عن
العموم فقد ثبت في باب ان الكفار مخاطبون بالشرائع **المسألة الثامنة** قصد
المتكلم بخطابه الى المدح والذم لا يوجب تخصيص العام ومنع بعض الفقهاء من عموم قوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة فابطلوا التعلق به في ثبوت الزكاة في الحلي وقالوا القصد
القصد به الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم والجواب انا
فهمنا الذم من الاية لدلالة اللفظ عليه واللفظ دال على العموم فوجب اثباته وليس دلالتها
على الذم مانعة من دلالتها على العموم **المسألة التاسعة** عطف الخاص
على العام لا يقتضي تخصيص العام مثاله ان اصحابنا لما احتجوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي
بقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر قال الحنفية انه عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذو
عهد في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم ان الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد
هو الحربي فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسوية بين
المعطوف والمعطوف عليه والكلام عليه يقع في مقامين الاول انا لا نسلم ان قوله عليه السلام
ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر بيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام
تام واذا كان كذلك لم يجز اضمار تلك الزيادة انما قلنا انه كلام تام لانه لو قال ولا يقتل
ذو عهد لكان من الجائز ان يتوهم منه متوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده فانه لا يجوز
قتله فلما قال في عهده علمنا ان المقصود منه تخصيصه بكونه في عهده واذا ثبت ان هذا الكلام كلام
تام لم يجز اضمار تلك الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة سلمنا
ان قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر ولكن لا نسلم انه
ها هنا لما كان هو الحربي وجب ان يكون المراد بقوله لا يقتل مؤمن بكافر هو الحربي
بيانه ان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا من كل الوجوه واذا كان كذلك لم يجب ما ذكروه

المسألة العاشرة اختلفوا في ان العموم اذا تعقبه استثناء او تقييد بصفة او حكم وكان ذلك لا يتأتى الا في بعض ما تناوله العموم هل يجب ان يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط ام لا مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل يجب ان يقال الصغيرة والمجنونة غير مرادة بلفظ النساء في اول الكلام مثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك لا يتأتى في البائنة ومثال التقييد بحكم آخر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا وهذا ايضا لا يتأتى في البائن اذا عرفت ذلك فنقول ذهب القاضي عبد الجبار الى انه لا يجب تخصيص العموم بسبب ذلك ومنهم من قطع بالتخصيص ومنهم من توقف وهو المختار والدليل عليه ان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم والمذكور المتقدم في الاية الاولى هو المطلقات لا بعضهن الا ترى ان الانسان اذا قال من دخل داري من عبيدي ضربته الا ان يتوبوا انصرف ذلك الى جميع العبيد وجرى مجرى ان يقول الا ان يتوب عبيدي الداخلون في الدار واذا ثبت ذلك فليست رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب التوقف

القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حمل المطلق على المقيد

المسألة الاولى المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر او لا يكون و الاول مثل ان يقول الشارع آتوا الزكاة واعتقوا رقبة مؤمنة فلا نزاع في انه لا يحمل المطلق هاهنا على المقيد لانه لا تعلق بينهما اصلا واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون السبب واحدا او يكون هناك سببان متماثلان او مختلفان وكل واحد من هذه الثلثة فاما ان يكون الخطاب الوارد فيهما امرا او نهيا فيحصل اقسام ستة فلنتكلم فيها اما اذا كان السبب واحدا وجب حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة فالآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والآتي بغير ذلك المقيد لا يكون عاملا بالدليلين بل يكون تاركا لاحدهما والعمل بالدليلين عند امكان العمل بهما اولى من الاتيان باحدهما واهمال الاخر فان قيل لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد بيانه ان التقييد والاطلاق ضدان والضدان لا يجتمعان سلمنا ذلك لكن المطلق يفيد عند عدم التقييد حكما وهو التمكن من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والتقييد ينافي هذه المكنة فليس تقييد المطلق اولى من حمل المقيد على الندب وعليكم الترجيح والجواب اما ان المطلق جزء من المقيد فلانا نعلم ان المراد من المطلق نفس الحقيقة والمقيد عبارة عن الحقيقة مع قيد زايد

بل ولا نشك ان الحقيقة احد اجزاء الحقيقة المقيدة قوله الاطلاق والتقييد ضدان قلنا ان عنيت بالاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف جميع القيود السلبية والايجابية فلا نسلم ان ذلك ينافي التقييد على ما بيناه وان عنيت بالاطلاق كون اللفظة دالة على الحقيقة الخالية عن جميع القيود فنحن لا نريد بالاطلاق ذلك بل الاول والفرق بين الحقيقة بشرط لا وبين الحقيقة بلا شرط فان عدم الشرط غير شرط العدم وايضا فشرط الخلو عن كل القيود غير معقول لان هذا الخلو قيد قوله المطلق يفيد عند عدم التقييد حكما وهو التمكن من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة قلنا هذا الحكم غير مدلول عليه لفظا والتقييد مدلول عليه لفظا فهو اولى بالرعاية واما جانب النهي فهو ان يقول لا تعتق رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة والاشبه فيه قريب مما مر

المسألة الثانية اختلفوا في الحكم المماثل اذا اطلق احدهما وقيد الاخر وسببهما مختلفان مثاله تقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان واطلاقها في كفارة الظهار وفيه مذاهب ثلثة اثنان طرفان والثالث هو الوسط اما الطرفان فاحدهما قول من يقول من اصحابنا تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا وثانيهما قول كافة الحنفية انه لا يجوز تقييد هذا المطلق بطريق ما البتة والثالث وهو القول المعتدل وهو مذهب المحققين منا انه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا ندعي وجوب هذا القياس بل ندعي انه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا واعلم ان صحة هذا القول انما تثبت اذا افسدنا القولين الاولين اما الاول فضعيف جدا لان الشرع لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في كفارة الظهار رقبة كيف شئت لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر فعلمنا ان تقييد احدهما لا يقتضي تقييد الاخر لفظا احتجوا بان القرآن كالكلمة الواحدة وبان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هاهنا والجواب عن الاول ان القرآن كالكلمة الواحدة في انها لا تتناقض لا في كل شيء والا وجب ان يعمم كل عام ومطلق ويخص كل خاص ومقيد وعن الثاني انا انما قيدناه بالاجماع واما القول الثاني فضعيف لان دليل القياس وهو ان العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور شبهة المخالف ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزئه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز والجواب ان هذا بناء على مذهبهم في ان الزيادة على النص نسخ ثم انه يبطل بانهم اعتبروا سلامة الرقبة عن كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان ناسخا فكذلك نفي تلك العيوب يكون نسخا وايضا فقوله اعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على اللفظ العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس فلان يجوز هذا التخصيص به اولى

تنبيه اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه مثاله قضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصوم التمتع الوارد مقيدا بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد

مقصان بلبنه امامان في الحج وسبعة اذا رجعتم وصوم كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع في قوله
عز وجل فصيام شهرين متتابعين اجمعوا منه على حسب ما ورد في المسئلة الا ان فيه من
المطلق يتقيد بالمقيد لقضاء الظهار المطلق هاهنا على الاطلاق لانه ليس تقييده باحدهما اولى من
تقييده بالاخر ومن حمل المطلق على المقيد قياسا حمله هاهنا على ما كان القياس عليه

القسم الرابع في المجمل والمبين وفيه مقدمة وثلثة اقسام

اما المقدمة ففي تعريف الالفاظ
المستعملة في هذا الباب منها الاول البيان وهو في اصل اللغة اسم مصدر من بين شي من
التبيين يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا واذانا فالمبين يفرق بين
الشي وما يشاكله فيظهر المعنى قيل البيان عبارة عن الدلالة يقال بين فلان كذا بيانا حسنا
اذا ذكر الدلالة عليه ويدخل فيه الدليل العقلي وفي اصطلاح الفقهاء هو الذي دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد الثاني المبين وله معنيان احدهما ما يحتاج
الى البيان وقد ورد عليه بيانه والثاني الخطاب المبتدا المستغني عن البيان الثالث
المفسر وله معنيان احدهما ما يحتاج الى التفسير وقد ورد عليه تفسيره وثانيهما الكلام المبتدا
المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه الرابع النص وهو كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا
يتناول اكثر منه واحترزنا بقولنا كلام عن امرين احدهما ان ادلة العقول والافعال لا تسمى
نصوصا وثانيهما ان المجمل مع البيان لا يسمى نصا لان قولنا نص عبارة عن خطاب واحد
دون ما يقترن به ولان البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون الا قوليا واحترزنا بقولنا
يظهر افادته لمعناه عن المجمل فان قلت اليس قد يقال نص الله على وجوب الصلاة وان كان قوله
اقيموا الصلاة مجملا قلت انه ليس نصا الا في افادة الوجوب وهو فيها ليس بمجمل واحترزنا بقولنا ولا
يتناول اكثر منه لان الرجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل احد انه نص على ضرب زيد
من عبيده لانه لا يتعلق على التعيين ويقال انه نص على ضرب جملة من عبيده لانه لا ينفهم سواهم
الخامس الظاهر وهو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره سوا افاده وحده او افاده مع غيره
وبهذا القيد الاخير يمتاز عن النص امتياز العام عن الخاص وكما قد قلنا في باب اللغات ان
النص هو اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه الواحد والظاهر هو الذي يحتمل غيره
احتمالا مرجوحا ولا منافاة بين التعريفين السادس المجمل وهو في عرف الفقهاء ما افاد
شيا من جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا كذلك قولك اضرب رجلا لان
هذا اللفظ افاد ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه فاي رجل ضربه جاز وليس
كذلك اسم القرء لانه يفيد اما الطهر وحده واما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقوله
الله جل وعلا اقيموا الصلاة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ
السابع المأول والتاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن
من المعنى الذي دل عليه الظاهر واما المحكم والمتشابه فقد عرفتهما في باب اللغات

القسم الاول في المجمل

في اقسام المجمل الدليل الشرعي اما ان يكون اصلا
او

او مستنبطا منه والاصل اما ان يكون لفظا او فعلا اما اللفظ فما يحكم عليه بالاجمال اما لكونه
مستعملا في موضوعه او حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا
في بعض موضوعه اما القسم الاول فذلك هو ان يكون اللفظ محتملا لمعان كثيرة فلا يكون حمله على
بعضها اولى من الباقي ثم تناول اللفظ لتلك المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل
وهو المتواطي كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده او لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كلفظ القرء
واما القسم الثاني فهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص
بصفة مجملة واستثناء مجهول او بدليل منفصل مجهول بيان الصفة قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم فانه تعالى لو اقتصر على ذلك لم يفتقر فيه الى بيان فلما قيده بقوله محصنين ولما
ما الاحصان لم نعرف ما ابيح لنا ومثال الاستثناء قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ومثال الدليل المنفصل المجهول كما اذا قال الرسول عليه السلام اقتلوا المشركين المراد منه
بعضهم لا كلهم واما القسم الثالث وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا
في بعض موضوعه فنحو ان يفرض ان احدهما الاسماء الشرعية والاخر غيرها مثال الاول كما اذا ورد
الشرع بالصلاة ونحن لا نعلم انتقال هذه الاسماء الى هذه الافعال احتجنا فيه الى بيان الثاني
الاسماء التي دل الدليل على انه لا يجوز حملها على حقائقها وليس بعض مجازاتها اولى
من بعض بحسب اللفظ فلا بد من البيان اما الفعل فان مجرد وقوعه لا يدل على وجه وقوعه
الا انه يقترن به ما يدل اما يدل على الوجه الذي وقع عليه وحينئذ يستغني عن البيان وقد
لا يقترن به ذلك فيكون مجملا مثال الاول اذا راينا الرسول عليه السلام مواظبا على الاتيان
بالسجدتين علمنا ان ذلك من افعال الصلاة مثال الثاني ان يقوم من الركعة الثانية ولا يجلس
قبل التشهد جوزنا ان يكون قد سهى فيه وان يكون قد تعمد ذلك لنبه لنا على جواز ترك
هذه الجلسة واما المستنبط من الاصل فهو القياس ولا يتصور فيه الاجمال والله اعلم

المسئلة الثانية يجوز ورود المجمل في كلام الله وفي كلام رسوله عليه السلام
والدليل عليه وقوعه في الآيات المتلوة واحتج المنكر بان الكلام اما ان يذكر للافهام
او لا للافهام والثاني عبث غير جائز على الله تعالى والاول اما ان يكون قد قرن بالمجمل ما
يبينه او لم يفعل ذلك والاول تطويل من غير فايدة لان التنصيص عليه اسهل
وادخل في الفصاحة من ذكره باللفظ المجمل ثم بيان ذلك المجمل بلفظ آخر وايضا فيجوز
ان يصل الانسان الى ذلك المجمل قبل وصوله الى ذلك البيان فيكون سببا للحيرة وانه
غير جائز والثاني باطل لانه اذا اراد الافهام مع ان اللفظ لا يدل عليه وليس معه
ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز والجواب هذا الكلام ساقط عنا لان عندنا
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وعند المعتزلة فلا يبعد ان يكون في ذكره باللفظ
المجمل ثم ان كان ذلك المجمل بالبيان مصلحة لا نطلع عليها ومع الاحتمال امتنع القطع

القول في امور ظنها انها من المجملات وليست كذلك المسئلة الاولى

ذهب الكرخي الى ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم يقتضي الاجمال وعندنا تعيّن بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب من تلك
الذات فيفهم من قوله حرمت عليكم تحريم الاستمتاع ومن قوله حرمت عليكم الميتة
تحريم اكلها لان هذه الافعال هي الافعال المطلوبة من هذه الاعيان واحاصل انا
نسلم كونه مجازا في اللغة لكنه حقيقة في العرف لنا وجوه الاول ان الذي يسبق الى الفهم
من قول القائل هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن قوله هذه المرأة حرام تحريم وطيها ومبادرة
الفهم دليل الحقيقة وثانيها انه ما روي عنه عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت
عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فدل هذا على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف
والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع وثالثها ان المفهوم من قولنا فلان يملك الدار قدرته
على التصرف فيها بالسكنى والبيع ومن قولنا ملك الجارية قدرته على التصرف فيها بالبيع و
الوطي والاستخدام واذا جاز ان يختلف فايدة الملك على هذا النحو جاز مثله في التحريم
والتحليل احتج الكرخي بان هذه الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف
اذا كانت موجودة فاذن لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة
بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور فليس اضمار بعضها اولى من بعض فاما ان يضمر الكل
وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز او يتوقف في الكل وهو المطلوب وايضا
فالاية لو دلت على تحريم فعل معين لوجب ان يتعين ذلك الفعل في كل المواضع وليس
كذلك لان المراد بقوله حرمت عليكم امهاتكم حرمة الاستمتاع وبقوله حرمت عليكم الميتة
حرمة الاكل والجواب انا لا نزاع في انه لا يمكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله ليس
اضمار بعض الاحكام اولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضي اضافة التحريم الى الفعل المطلوب

المسألة الثانية ذهب بعض الحنفية الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ومسح بعضه واذا ظهر الاحتمال ثبت الاجمال وقال الاخرون
لو خلينا واللفظ لمسحنا جميع الراس لان الباء للالصاق وقال ابن جني لا فرق في اللغة بين
ان تقول مسحت بالراس وبين ان تقول مسحت الراس والراس اسم للعضو بتمامه فوجب
وقال بعض الشافعية انها للتبعيض فهو يفيد مسح بعض الراس وقال الاخرون لا اجمال فيه
لان لفظ المسح مستعمل في مسح الكل بالاتفاق وفي مسح البعض كما يقال مسحت يدي
بالمنديل ومسحت يدي براس اليتيم وان كان مسحها ببعض الراس والاصل عدم الاشتراك
فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين مسح الكل وبين مسح البعض فقط وذلك
مما سبيله جزء من الراس فثبت ان اللفظ ما دل الا عليه فكان الاتي به عاملا باللفظ
وحينئذ لا يتحقق الاجمال ويكفي في العمل مسح اقل جزء من الراس وهو قول الشافعي رضي الله عنه

المسألة الثالثة اختلفوا في حرف النفي اذا دخل على الفعل كقوله عليه السلام
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية له قال ابو عبد الله البصري انه مجمل لان الذات والعمل

ت والعمل موجودة فلا يمكن صرف النفي اليها فوجب صرفه الى حكمها وليس البعض اولى
من البعض فاما ان يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضي الى التناقض لانا لو حملنا
على نفي الصحة ونفي الكمال معا وفي نفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم التناقض واما على بعض من
الاحكام بل يتوقف وهذا هو الاجمال ومن الناس من فصل فقال هذا النفي اما ان يكون
داخلا على مسمى شرعي او على مسمى حقيقي فان كان الاول فلا اجمال لان الصلاة اسم شرعي
والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص فان قلت تعال
هذه صلاة فاسدة فدل على بقاء المسمى مع الفساد وقال عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك
قلت التوفيق بين الدليلين ان يصرف ذاك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي ومن هذا
الباب قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام اما ان كان المسمى
حقيقيا فاما ان يكون له حكم واحد او اكثر من حكم واحد فالاول كقولنا لا شهادة لمجلود
في القذف لانه لا يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرف
النفي الى حكمها وليس لها الا حكم واحد وهو الجواز لان الشهادة اذا كانت فيما يتعلق بالى
سيرة الكل لانها لا مدخل في الفضيلة وكقولنا لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لانه الاولى
لانه لا يستوي ذلك على نفسه فاذن لا حكم له الا الجواز واذا لم يكن له الا هذا الحكم الواحد انصرف
النفي اليه فيصح التعليق به اما اذا كان له حكمان الفضيلة والجواز لم يكن صرفه الى احدهما اولى
من الاخر فيحصل الاجمال هذا قول الاكثرين ولقائل ان يقول بل صرفه الى الجواز اولى من صرفه
الى الفضيلة لوجوه احدها ان المدلول عليه باللفظ نفي الذات والدال على نفي الذات
دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات فاذن قوله لا عمل يدل على
نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في الذات فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي
فان قيل اللفظ لم يدل على نفي الصحة دلالة التزامية تابعة لدلالة المطابقة التي
هي الاصل فها هنا لما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الاصل كيف تبقى دلالة الالتزام
التي هي الفرع وايضا فمقتضى هذا اللفظ نفي الفضيلة فقط والاصل في الكلام التعميم
والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي الصفة تابعة لدلالته على
نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها
فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وعن الثاني
انا بينا ان اللفظ عام بالنسبة الى نفي الذات والى الصفات ثم تارة يخص بالنسبة
الى الذات فقط وحينئذ يفيد نفي بقية الاحكام وتارة يخص بالنسبة الى
الذات والصحة فيبقى معمولا به في الباقي وهو نفي الفضيلة وثانيها وهو ان المشابهة
بين المعدوم وبين ما لا يصح اتم من المشابهة بين المعدوم وبين ما يصح والفضل المشابهة
احد اسباب المجاز فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى وثالثها ان الخلل الحاصل
في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم
الفضيلة

بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام
مراده انه لم يلزم من انتفا الذات انتفا الصفة

وامطلاق اسم العلم على المحتمل اولى من اطلاقه على غير المحتمل سلمنا انه لا يجوز حمل هذا النفي على
نفي الاحكام ولا يجوز حمله على نفي الذات قلم قلت انه مجمل بيانه ان قولنا هذا الشي لا فائدة اي لا يعود
نفعه اليه وقولنا لا عمل الا بنية اي معناه لا يعود نفعه اليه وهذا يقتضي نفي الصحة
لانه لو صح ذلك العمل لعاد نفعه اليه واللفظ دل على نفيه **المسئلة الرابعة**
قال بعضهم اية السرقة مجملة في اليد وفي القطع اما اليد فلانه يطلق اسم اليد على هذا العضو
من اصول المنكب وعليه من الزند وعليه من الكوع وعليه من اصول الانامل واما القطع
فلانه يراد به الشق فقطعنا يقال برا فلان قلمه فقطع يده وقد يراد به الابانة والجواب
عن الاول ان اسم اليد موضوع لهذا العضو من المنكب ولا يتناول الكف وحده لانه لا يقال
قطعت يده ان بالكلية اذا قطعت من الكف وعن الثاني ان القطع في اللغة للابانة واذا
اضيف الى شي افاد ابانة ذلك الشي والشق اذا حصل في جانب اليد فقد حصلت الابانة في
تلك الاجزاء فاطلاق اسم اليد عليه على سبيل اطلاق اسم الكل على الجزء فيكون مجازا فهاهنا
في لفظ اليد او لفظ القطع **المسئلة الخامسة** قيل في قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ انه مجمل لان نفس الخطأ غير مرفوع فلا بد من صرفه الى الحكم وذلك الاحكام
على ما تقدم يعرف والاقرب انه ليس بمجمل لان المولى اذا قال للعبد رفعت عنك الخطأ
دل ذلك في العرف منصرفا الى نفي المؤاخذة بذلك الفعل فكذا اذا قال الرسول لامته مثل هذا القول
لامته مثل هذا القول وجب ان ينصرف الى ما يتوقع مؤاخذته لامته وهو الاحكام الشرعية
قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطأ **القسم الثاني في المبين المسئلة الاولى**
الخطاب الذي يكفي بنفسه في افادة معناه اما ان يكون امرا يرجع الى وضع اللغة او الى العقل
والاول كقوله تعالى ان الله بكل شي عليم واما الثاني فاما ان يكون بيانا على سبيل التعليل او لا على
سبيل التعليل اما التعليل فضربان احدهما ان يكون الحكم بالمسكوت عنه اولى منه
بالمنطوق كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وثانيهما كما في قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم
والطوافات واما الذي لا يكون تعليليا فضربان احدهما ان الامر بالشي امر بما لا يتم الا به وثانيهما
ان يظهر في العقل تعذر اجراء الخطاب على ظاهره ويكون هناك امر يكون حمل الخطاب عليه
اولى من حمله على غيره كما في قوله تعالى واسأل القرية فهذه اقسام المبين **المسئلة الثانية**
في اقسام البيانات اعلم ان بيان المجمل اما ان يقع بالقول او بالفعل او بالترك اما بالقول فظاهر
واما بالفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا حصل بالمواضعة او شيئا يتبع المواضعة
او شيئا يتبع المواضعة فالاول هو الكتابة وعقد الاصابع فاما الكتابة فقد يقع بها
البيان من الله بما كتب في اللوح المحفوظ ومن الرسول بما كتب الى عماله واما عقد الاصابع
فقد بين به الرسول ذلك الشهر هكذا وهكذا وخنس في الثالثة اصبعه وهذا البيان
يستحيل على الله تعالى لاستحالة الجوارح عليه واما القسم الثاني وهو الذي يتبع المواضعة
فهو الاشارة لان المواضعة مفتقرة اليها وهي غير مفتقرة الى المواضعة والا افتقرت الى اشارة
اخرى

وان كان التسلسل وهو محال وقد بين الرسول بالاشارة وذلك حين اشار الى الحرير في يده وقال
هذان حرام على ذكور امتي واما القسم الثالث وهو الذي يكون تابعا للمواضعة فهو كما اذا قال
الرسول عليه السلام هذا الفعل بيان لهذه الاية او يقول صلوا كما رأيتموني اصلي واعلم ان العلم
بكون الفعل بيانا للمجمل لا بد له من امور يكفي احدها ان يعلم ذلك بالضرورة من قصده وثانيها ان يعلم
بالدليل اللفظي وهو ان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول اقوالا يحصل من مجموعها ذلك وثالثها
بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له
ولا يفعل شيئا اخر فيعقل ان ذلك الفعل بيان للمجمل والا لكان قد اخر البيان عن وقت الحاجة وانه
لا يجوز واما الترك فاعلم ان الفعل يبين الصفة ولا يدل على وجوبه وترك الفعل يبين نفي
وجوبه وذلك على ضروب احدها ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي على صلاته فيعلم
ان هذا التشهد ليس بشرط في صحة الصلاة والا لم يصح مع عدم شرط الصحة ويدل على انه ليس
بواجب انه عليه السلام لا يجوز ان يتعمد ترك الواجب وثانيها ان يسكت عن بيان حكم الحادثة
فيعلم انه ليس فيها حكم شرعي وثالثها ان يكون ظاهر الخطاب يتناوله وامته على السوا فاذا ترك
الفعل دل على انه مخصوص من الخطاب ولم يلزمه ما لزم امته ورابعها ان يترك فعل ما قد
امر به فيعلم انه قد نسخ عنه ثم ننظر فان كان الحق ان الفعل قد يكون بيانا خلافا لقوم لنا
ان الحكم الخصم اما ان يقول انه لا يصح وقوع البيان بالفعل او يقول انه يصح عقلا لكنه
لا يجوز في الحكمة والاول ضربان احدهما ان الفعل لا يؤثر في وقوع البيان اصلا والاخر ان
الفعل انه لا يؤثر في ذلك الا مع غيره وهو ان يقول الرسول هذا الفعل بيان لهذا الكلام
والاول باطل لان دخول البيت وقوله صلى الله عليه وسلم للصلاة والحج ادل على بيانها من صفتها
لهما فانه ليس الخبر كالمعاينة ولهذا بين الرسول عليه السلام الحج بفعله والصلاة حين
قال صلوا كما رأيتموني اصلي وبين اصحاب رسول الله الوضوء بفعلهم
مثل ما سلكه وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
واما الثاني وهو انه لا يقع البيان بالفعل وحده الا مع غيره فالدليل على ان ذلك
الفعل بيان لذلك المجمل فهذا ما لا ننكره الا ان المبين هو الفعل لانه هو المتضمن
لصفة الفعل وانما القول لتعليق الفعل الواقع بيانا على المجمل واما القسم الثاني وهو انه
غير جائز في الحكمة فهو لا يستقيم على اصلنا لان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم
وان سلمنا هذا الاصل لكن لا يمتنع ان يعلم الله من المكلف ان بيان المجمل بهذا الطريق
اصلح له واحتج المخالف بان الفعل يطول فيلزم تاخير البيان والجواب
ان القول قد يكون اطول لان وصف افعال الصلاة وترتيبها على الانسان بالقول اطول
من الاتيان بركعة واحدة فجوابنا الكم جوابنا **المسئلة الرابعة** في ان القول هل
يقدم على الفعل في كونه بيانا القول والفعل اذا وردا فاما ان يكونا متفقا بغير او
متنافيين فان كانا متفقين بغير وعلم تقدم احدهما على الاخر فالاول بيان والثاني تأكيد
لان الاول قد حصل التعريف به فلا حاجة الى الثاني وان لم يعلم حكمنا على الجملة بان الاول
منهما بيان
الثاني تأكيد

وان كانا متنافيين كقوله عليه السلام من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي
عنه عليه السلام انه قرن وطاف طوافين لهما وسعى سعيين فالقول هو المتقدم في كونه بيانا لان
بيان تبعه والفعل لا يدل على غير ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال او بدليل لبيان قولي او دعا
فاذا لم يفعل ذلك لم يثبت كون الفعل بيانا **المسألة الخامسة** في ان البيان
كالمبين هذا الباب يشتمل على بحثين احدهما هل البيان كالمبين في القوة والاخر هل هو
كالمبين في الحكم اما الاول فقال الكرخي المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه
مثله والامر بخلافه والحق انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان يكون
المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس واما الاخر فهو هل
اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا كذلك قال قوم به فان ارادوا به ان المبين ان كان
واجبا فبيانه بيان لشيء بصفة شيء واجب فصحيح وان ارادوا به انه يدل على الوجوب كما
يدل المبين فغير صحيح لان البيان انما يتضمن صفة المبين وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب
الا ترى ان صورة الصلاة ندبا وواجبا صورة واحدة وان ارادوا به اذا كان المبين واجبا
كان بيانه واجبا على الرسول عليه السلام واذا لم يكن الفعل المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا
على الرسول فباطل لان بيان المجمل يجب سواء تضمن فعلا واجبا او غيره يجب والا كان تكليفا
بما لا يطاق

القسم الثالث في وقت البيان

المسألة الاولى

القائلون بانه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
لان التكليف به مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق والاشتغال التي جوزنا
في ان تكليف [illegible] جائز قائمة ههنا والجواب واحد

المسألة الثانية

اختلفوا في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما
له ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالاسماء المتواطئة والمشتركة والاول اقسام
احدها تأخير بيان التخصيص وثانيها تأخير بيان النسخ وثالثها تأخير بيان الاسماء
الشرعية ورابعها تأخير بيان اسم النكرة اذا اراد به شيئا معينا اذا عرفت ذلك فنقول
مذهبنا انه يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة في كل هذه الاقسام واما المعتزلة فاكثر
[illegible] ابا الحسين اتفقوا على المنع من تأخير البيان فيما له ظاهر وقد استعمل في خلافه ثم جوزوا
تأخير بيان النسخ [illegible] وزعم ان البيان الاجمالي كاف فيه وهو ان يقول عند الخطاب اعلموا
ان هذا العموم مخصوص وان هذا الحكم سينسخ بعد ذلك اما البيان التفصيلي فانه يجوز تأخيره
واما الذي لا يكون له ظاهر مثل الالفاظ المشتركة والمتواطئة فقد جوزوا فيه تأخير البيان
الى وقت الحاجة وهذا التفصيل ذكره كثير من فقهاء اصحابنا كالقفال وابي اسحق المروزي
والى بكر الدقاق اعلم ان الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين احدهما ان يستدل بالكلام
على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وثانيهما ان يستدل على جواز ذلك في كل
واحد من الصور المذكورة اما المقام الاول فالدليل عليه قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه

ثم فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم في اللغة للتراخي وهو المطلوب فان قيل
لا نسلم ان كلمة ثم للتراخي فقط بل قد تجيء بمعنى الواو كقوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب ثم كان
من الذين آمنوا ثم الله شهيد سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المراد بالبيان في هذه الآية البيان
الاجمالي [illegible] وهو بيان المجمل والعموم فلم لا يجوز ان يكون المراد اظهاره بالتنزيل غاية
ما في الباب ان يقال فيه مخالفة الظاهر لكن يقول به من جعل هذا الظاهر مخالفة ظاهر
آخر وهو ان الضمير في قوله ان علينا بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان
جميعه لا يحتاج الى البيان فليس حمله على احد الظاهرين اولى من الآخر وعليكم الترجيح
سلمنا ان المراد من البيان ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه تأخير البيان
التفصيلي وذلك عندنا جائز سلمنا ان المراد مطلق المحفوظ ثم انه بعد ذلك
[illegible] على الرسول عليه السلام وبيّنه له وذلك متراخ عن الجمع سلمنا ان البيان ما ذكرتموه
لكن الآية تدل على وجوب تأخير البيان وذلك مما لم يقل به احد فما دلت الآية عليه لم تقولوا
به وما قلتم به لم تدل الآية عليه فبطل الاستدلال والجواب اما ان كلمة ثم للتراخي فذلك
متواتر عند اهل اللغة والآيات التي تلوتموها المراد بها التأخير في الحكم قوله لم لا يجوز
ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل قلنا لان قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر للنبي
باتباع قراءته وانما يكون مأمورا بذلك بعد قراءته فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكيف
يمكنه اتباع قراءته فثبت ان المراد من قوله فاذا قرأناه هو الانزال ثم انه تعالى
حكم بتأخير البيان عن ذلك وذلك يقتضي تأخير البيان عن وقت الانزال واذا كان
كذلك وجب ان لا يكون المراد من البيان هو الانزال لاستحالة كون الشيء سابقا على
نفسه سلمنا انه يحتمل ما ذكروه ولكن لكنه خلاف الظاهر قوله لا بد من مخالفة الظاهر
لهذا الظاهر لاحتياج جميع القرآن الى البيان قلنا لا نسلم فان لفظ القرآن يتناوله
كله وبعضه بدليل انه لو حلف لا يقرأ القرآن والمسلم بعضه فقرأ بعضه فانه يحنث
في يمينه سلمنا ان لفظ القرآن ليس حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض
اشهر من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل مستلزم للجزء والبيان غير مستلزم
للتنزيل قوله نحمله على البيان التفصيلي قلنا اللفظ مطلق فتقييده خلاف الظاهر
قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الجمع جمعه في اللوح المحفوظ قلنا لما بينا انه تعالى اخر
البيان عن القراءة التي يجب على النبي عليه السلام متابعتها وذلك يستدعي تأخر البيان
عن الانزال قوله هذا يقتضي وجوب تأخير البيان قلنا نحن نقول به فان قلت الضمير عائد
الى كل القرآن فيجب تأخير بيان الكل وذلك لم يقل به احد قلت فلم قلتم ان الضمير
عائد الى الكل اما الذي يدل على كل واحد من الصور التي ذكرناها فنقول الدليل
على انه يجوز تأخير البيان في النكرة ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة
ثم بينها لهم حتى سألوا السؤالات وقلنا انه لم يرد بقرة منكرة لوجهين الاول ان قوله تعالى

البيان كرم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ان علينا جمعه وقرآنه هو الجمع في اللوح

عارض

ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا
ولا بكر انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول تنصرف الى المامور بها بل يجب من قبل هذه الكنايات بدله
على ان المامور به ما كان ذبح بقرة منكرة بل ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة
في الجواب عن السؤال الثاني اما ان تعتبر صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة
وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب
والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرا وان لا يجب حصول الصفات
المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا
فساد هذا القسم فان قيل الاحوط التمسك بهذه الاية ان الوقت الذي فيه امروا بذبح
البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو اخر الله تعالى البيان لكان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة
وذلك لا يجوز فاذن ما تقتضيه الاية لا تقولون به وما تقولون به لا تقتضيه الاية فزلنا
عن هذا المقام لكن لا نسلم ان المامور به كان ذبح بقرة موصوفة بل ذبح بقرة اي بقرة كانت فلما سالوا
تغيرت المصلحة وجبت عليهم بقرة اخرى واما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة المذكورة
والاجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب
سلمنا ان هذه الكنايات تقتضي كون البقرة المامور بها موصوفة لكن ههنا ما يدل على كونها
منكرة وهو من ثلثة اوجه الاول قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح بقرة مطلقة وذلك
يقتضي سقوط التكليف بذبح اي بقرة كانت وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد
ذلك تكليفا جديدا الثاني لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان
بل كانوا يستحقون المدح فلما عنفهم في قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم
في البيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح بقرة منكرة الثالث ما روي
عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأت لكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله عليهم سلمنا ان المامور به ذبح بقرة موصوفة لكن لم لا يجوز ان يقال البيان التام كان قبل ذلك
ثم لم يتبينوا لبلادتهم فاستكشفوا طلبا للزيادة فحكى الله تعالى ذلك سلمنا ان البيان التام لم
يتقدم فلم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان قد اعلمهم بان البقرة ليست مطلقة بل
معينة فطلبوا البيان التفصيلي فالحاصل ان البيان الاجمالي كان مقارنا والبيان التفصيلي
كان متاخرا وهو جائز عند ابي الحسين والجواب قوله الاية تقتضي تاخير البيان عن وقت
الحاجة قلنا لا نسلم ان ذلك يلزم لو كان الامر مقتضيا للفور لكنا لا نقول به قوله الكنايات
عائدة الى القصة والشان قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة
الى القصة والشان لكان الذي بقي بعد ذلك غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء
بل لا بد من اضمار شيء آخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا
لم يلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لان
الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما

اليهما خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الاصل وثالثها ان الضمير
في قوله تعالى ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المامور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها
بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
امر بذبح بقرة مطلقة قلنا ان ظاهره يفيد الاطلاق ونحن نسلمه لكنا نقول المراد كان غير الظاهر مع
انه تعالى ما بينه فما تعلموه الا بعد ما قوله لو كان ذلك لطلب البيان لما استحقوا التعنيف بقوله
وما كادوا يفعلون قلنا ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة
وانهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخير وهو
انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه وقوله نقل عن ابن عباس انه
قال شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم قلنا هذا من اخبار الآحاد مع تقدير الصحة فلا يصلح
معارضا لنص الكتاب قوله لم لا يجوز ان يقال البيان كان حاصلا لكنهم لم يستفيدوا قلنا لوجهين
الاول انهم كانوا يلتمسون البيان ولو كان البيان حاصلا لما التمسوه بل كانوا يطلبون
التفهيم الثاني ان فقد التعيين عند حضوره متعذر ههنا لان ذلك البيان ليس الا وصف
تلك البقرة والعاقل العارف باللغة اذا سمع تلك الاوصاف يستحيل ان لا يعرفها فوجب ان كانوا يطلبون
البيان التفصيلي قلنا لو كان كذلك لذكره الله تعالى ازالة للتهمة واما الدليل على جواز تاخير بيان
المخصص النقلي والعقلي اما النقلي فهو ان الله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتأخر
بيان ذلك حتى انزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فان قيل لا نسلم ان قوله تعالى
وما تعبدون يندرج فيه الملائكة والمسيح وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ما لما لا يعقل
فلا يتناول المسيح والملائكة الثاني ان قوله تعالى انكم وما تعبدون خطاب مع العرب وهم كانوا
يعبدون المسيح والملائكة بل كانوا يعبدون الاوثان سلمنا ذلك لكن لا نسلم تخصيص العام بدليل
العقل جائز وههنا دل العقل على خروج الملائكة والمسيح فانه لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير
وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم ثم نقول المسئلة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباتها به
سلمنا صحة الرواية لكن الرسول عليه السلام انما سكت انتظارا لنزول الوحي في تاكيد البيان
العقلي واللفظي والجواب قوله لا نسلم ان صيغة ما مختصة بغير العقلاء والدليل عليه وجوه احدها
قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد وثانيها
اتفاق اهل اللغة على ذر و دما بمعنى الذي وكلمة الذي متناولة للعقلاء فكذلك ما ايضا وثالثها
ان ابن الزبعرى كان من الفصحاء فلولا ان كلمة ما متناولة للمسيح والملائكة والا لما اورده
نقضا على الاية ورابعها ان الرسول عليه السلام لم يرد عليه ذلك بل سكت وتوقف الى ان
نزل الوحي ولو كان ذلك خطأ في اللغة لما سكت الرسول عن تخطئته وخامسها انه تعالى
ما في ملكي فهو صدقة وما في بطن جاريتي فهو حر وهو يتناول الانسان وسادسها
لو كانت مختصة بغير من يعلم لما كان لقوله تعالى من دون الله فائدة انما يحتاج الى الاحتراز

حتى يصح الاندراج في الخطاب ان يكون مع العرب وهم كانوا يعبدون الملائكة والمسيح قلنا الاول
المشهور انه قد كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح وقد ذكر الواحدي وغيره ذلك في
سبب نزول هذه الآية ولان هذه الآية لو كان خطابا مع عبدة الاوثان فقط لما جاز توقف
النبي عليه السلام عن تخطئته ابن الزبعرى لان كل احد يعلم ان تعذيب الرجل بجرم الغير لا يجوز قلنا
نعم لكن يصح دخول الشبهة في ان اولئك المعبودين كانوا راضين بذلك ام لا وعند ذلك يصح
السؤال قوله هذه الرواية من باب الآحاد قلت لا نسلم فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب
نزول هذه الآية وذلك يدل على الاجماع سلمنا انه من الآحاد لكنا بينا ان التمسك بالادلة اللفظية
انما كان لا يفيد الا الظن ورواية الآحاد صالحة لذلك اما المعقول فمن وجهين الاول هو ان نقول
ابي علي وابي هاشم لو لم يجز تاخير بيان التخصيص في الاعيان لما جاز تاخير بيان التخصيص في الازمان
لكن جاز هذا فيجوز ذاك بيان الملازمة انه لو لم يجز تاخير المخصص في الاعيان لكان ذاك لان
تاخيره يوهم العموم وهو جهل وهذا المعنى قائم في تاخير المخصص في الازمان فعلى الجواز هناك
يقتضي على الجواز هاهنا فان قيل الفرق من وجهين احدهما ان الخطاب المطلق معلوم انه لم
يرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف وليس كذلك المخصوص وثانيهما وليس كذلك المخصوص انه
ان احتمال النسخ في المستقبل لا يمنع المكلف في الحال من الفعل اما احتمال التخصيص في الحال يمنع من الاقدام على
الفعل لانه لا يدري انه هل هو مندرج تحت الخطاب ام لا والجواب عن الاول ان الله تعالى لو
قال لنا صلوا كل يوم جمعة لاقتضى ظاهره الدوام فاذا اخرج منه ما بعد الموت للدلالة الدالة
على ظاهره فان جاز ان يكون حكم الخطاب مرتفعا بالحياة والتمكن ولا يدل الله تعالى على ذلك وان
كان ظاهر الخطاب يتناوله جاز مثله في العموم وعن الثاني ان الفرق الذي ذكروه انما يظهر
لو اخر الله البيان عن وقت الحاجة اما اذا اخره عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة لم يجب
على المكلف الاشتغال بالفعل ولا حاجة في ذلك الوقت الى تمييز المكلف عن غيره حال الحاجة فهاهنا
الى تمييز وقت التكليف عن غيره الدليل الثالث اجمعنا على انه يجوز ان يامر الله المكلفين بالافعال
مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل ولا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك
تشكيكنا فيمن اريد بالخطاب وهذا هو تخصيص لم يعقل ما به احتج ابو الحسين على المنع
من تاخير بيان ماله ظاهر اذا استعمل في غيره من وجهين الاول ان العموم خطاب لنا في
الحال بالاجماع فالمخاطب اما ان لا يقصد افهامنا في الحال او يقصد ذلك والاول
باطل لوجوه احدها انه ان لم يقصد افهامنا استقبح كونه مخاطبا لنا لان المعقول
من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا
وثانيها انه لو لم يقصد افهامنا في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في
الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان يجهلنا
لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عنى ما عنوه وثالثها
الخطاب انه لو لم يقصد افهامنا لكان عبثا لان الغاية في الافهام وثالثها انه لو جاز ان يقصد
افهامنا

٨٦

منا بالخطاب جازت مخاطبة العربي بالزنجية وهو لا يحسنها اذ كان غير واجب افهام المخاطبين
بل ذلك اولى بالجواز لان الزنجية ليس ظاهرها عند العربي يدعوه الى اعتقاد معناه ولو جازت
مخاطبة العربي بالزنجية وتبيين له بعد مدة جازت مخاطبة النائم ومن لم يعقل منه
وان يقصد الانسان بالتصويت والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة فان قلت خطاب الزنجي
لا يفهم منه العربي شيئا فلم يحسن ان يخاطب به وليس كذلك خطاب العرب بالمجمل لان العربي يفهم منه شيئا
ما اذ قول الله اقيموا الصلوة قد فهم به الامر بالشيء وان لم يعرف ما هو قلت وان جاز ان يكون
اسم الصلوة واقعا على الدعا وعلى ما يفعله الله غيره ولا يتبين لنا جاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الصلاة
للامر ولا يستعمل في الامر ولا يبين لنا ذلك في ذلك الوقت فيساوي خطاب الزنجي لانا لا نفهم به
شيئا اصلا واما القسم الثاني وهو انه اراد افهامنا في الحال ولا يخلو اما ان يريد ان يفهم انه اراده
ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد ما لا سبيل
اليه ثم قال ابو الحسين وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق المقيد
للتكرار المنسوخ والاسماء المنقولة الى الشرعية والنكرة اذا اريد بها شيء معين لان الكل
مستعمل في خلاف ظاهره الثاني لو جاز ان يريد بالعموم الخصوص ولا يبين ذلك لنا في
الحال ولا يشعر بانه خلاف الظاهر لما كان لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يقف وجوب البيان
عليه لانه لو قيل لنا صلوا غدا جوزنا ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وما بعده ابدا
لان كل ذلك يسمى غدا مجازا ولا تنبيه لنا ولا نقف وجوب البيان على غاية ونقف بعد علمنا
بالمراد بالخطاب فان قلت اذا تبين في غد صفة العبادة ثم قال افعلوها الآن علمنا انه يجب
فعلها في ذلك الوقت قلت لا يصح لكم ذلك لانه يجوز ان يكون عنى بقوله الآن وقتا متراخيا على طريق
المجاز ولا يعينه في الحال جاز مثله في سائر الالفاظ والجواب عن الاول من حيث المعارضة
ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن ثلاثة اوجه الاول ان العموم خطاب لنا في الحال مع انه
لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من ان يفتش الادلة السمعية والعقلية فيبطل
هل فيهما ما يخصه ام لا فان لم يوجد فيهما ما يخصه قضى بعمومه في زمان التوقف الخطاب
بالعموم قائم مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره فما يقتضيه لكم واجاب ابو الحسين عنه بانه لم يجوز
السؤال
ان يسمع المكلف العام دون الخاص لم يلزمه هذا ومن غير ذلك فلان يحسب عن السؤال بان ما عليه
المحققون من كثرة المنع الادلة يجوز معه ان يكون فيها ما يدل على ان المراد بالخطاب غير ظاهره
فيصير ذلك كالاشعار بالتخصيص والجواب اما انه يجوز ان يسمع المكلف العام دون الخاص
فعلى المذهب الباطل عندنا وتخريج النقض بالمذهب الباطل باطل واما قوله علمه
بكثرة التخصيص كالاشعار بالتخصيص قلنا فاذا جوزت ان يكون تجويزه للعيان المخصص
المخصص في الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال فلم لا يجوز ان يكون تجويزه لحدوث
المخصص في ثاني الحال مانعا له من اعتقاد الاستغراق في الحال وهذا هو الاول المسلم
وثانيها اجمعنا على انه يجوز تاخير بيان المخصص زمانا قصيرا وان يعطف جملة من الكلام
على جملة اخرى

ثم بين الجزء الاول عقيب الثانيه وان بين المخصص بالكلام الطويل وهذه الصور الثلثة نقض
على ما ذكره فان قلت انا لا نجوز تاخير البيان الا مقدار ما ينقطع عن السامع توقع شرط مزيد على الكلام
وانما نجوز البيان بالطويل من القول والفعل اذا لم يتم البيان الا بهما واذا لم يتم البيان الا بذلك
لم يكن فيه تاخير البيان قلت لم ظاهر لفظ العموم يقتضي الاستغراق في الحال ما سمع ذلك اللفظ يتوجه
عليه الذم الذي ذكره ابو الحسين من انه اما ان يكون غرض المخاطب به الافهام او لا يكون
غرضه الافهام والثاني باطل فتعين الاول فاما ان يكون غرضه افهام ما اشعر به الظاهر فيكون
مريدا للجهل او غيره فيكون طالبا لما لا سبيل اليه فان قلت يجوز ان ياتي المتكلم بعد الكلام
بشرط او استثناء يمنعه من حمله من هذا اللفظ على ظاهره قلت علم الاحور ان تعالى في مستقبلنا بحكم
يجوز ان ياتي مع ان ياتي المتكلم حال الزام التكليف بدليل مخصص يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره
وهذا هو اول المسئلة وثالثها انا نجوز ان يامر الله تعالى المكلفين بالافعال مع ان كل واحد منهم
يجوز ان يموت قبل وقت الفعل ولا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك تشكيكنا فيمن اريد بالخطاب
وهذا تخصيص لم يعلم بيانه البتة ورابعها ان غير ابي الحسين من المعتزلة اتفقوا على جواز
تاخير النسخ اجمالا وتفصيلا وحينئذ ينتقض دليلهم به لان اللفظ اذا افاد الدوام مع ان
الدوام غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد الجهل وان اراد غير ظاهره فقد اراد ما لا سبيل
اليه وما يذكرونه من الفرق فقد ذكرناه واجبنا عنه واما من حيث الجواب فهو من وجهين
الاول ان نقول ما المراد بقولك المخاطب اما ان يكون غرضه افهاما او لا يكون غرضه ذلك
ان عنيت بالافهام افادة القطع واليقين فليس غرضه ذلك بل غرضه منه الافهام بمعنى افادة
الاعتقاد الراجح والظن الغالب مع تجويز نقيضه فلم قلت انه على هذا التقدير يكون عابثا او
مغريا بالجهل وبعد الحرف يظهر الفرق بين ما اذا كان الغرض ذلك وبين طلب العرف
بالتركيبه ان قال لا يمكن ان يكون الغرض افادة الاعتقاد الراجح فانا لا نعلم منه شيئا وان
عنيت به ان غرضه افادة الاعتقاد الراجح المجوز كيف كان اعني القدر المشترك بين الاعتقاد
المانع من النقيض واما الاعتقاد المجوز للنقيض فهذا مسلم ولكن هذا القدر لا يمنع من ورود
المخصص لانه لو امتنع لكان ذلك الاعتقاد مانعا من النقيض مع انا فرضناه غير مانع
الذي يدل على ان الغرض من الخطاب افادة اصل الاعتقاد الراجح لا افادة الاعتقاد
المانع من النقيض هو ان دلالة الادلة اللفظية يتوقف على نقل اللغة والنحو والتصريف
منقولا بالتواتر ثم على عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والتاخير وعلى
المعارض العقلي والنقلي وكل هذه المقامات ظنية وما يتوقف على الظني اولى ان يكون
ظنيا فثبت ان الادلة اللفظية لا تفيد الا الاعتقاد الراجح وهذا القدر لا ينافيه احتمال
ورود المخصص بعده ومما يقوي ذلك هو ان الغيم الرطب في الشتاء يفيد ظن نزول المطر
ثم قد لا يوجد المطر في بعض الاوقات ثم لا يكون هذا العلم قادحا في ذلك الظن الا انه
لا يفيد قطعا الا ظنا فهذا خلف فكذا هاهنا
نحو ذلك الظن على اسناد العلم محتسبا يكون ذلك الظن

والاعتقاد الراجح المجوز

صح

هنا اللفظ العام لا يفيد الا ظن الاستغراق وهذا القدر لا يمنع من حدوث المخصص الوجه الثاني
في الجواب ان اللفظ العام ان دخل مع المخصص دل المجموع الحاصل به ومن ذلك المخصص على
الخاص وان وجد خاليا عن المخصص دل بشرط عدم المخصص على الاستغراق فذلك اللفظ متردد بين
هاتين الحالتين على السوية فهو بالنسبة الى هاتين الحالتين كاللفظ المشترك بالنسبة الى مفهوماته
والمتواطئ بالنسبة الى جزئياته فكما انه يجوز عند ابي الحسين ورود اللفظ المشترك والمتواطئ
خاليا عن البيان لانه يعلم ان المراد احد تلك المسميات فكذلك هاهنا اللفظ العام قبل العلم
بانه دخل معه المخصص او عدم يعلم ان المراد اما العموم او الخصوص ويعلم ان هذا اللفظ ان
دخل معه المخصص افاد الخاص وان دخل معه عدم المخصص افاد العام ولا فرق بينه وبين المشترك
فكما جاز هناك تاخير البيان فكذلك هاهنا فان قلت فهذا عود الى القول بان هذه الصيغة
مشتركة بين العموم والخصوص ونحن الآن في التفريع على انها للعموم فقط قلت لا اسلم ان هذا عود الى
القول بالاشتراك وذلك لانا نسلم انها وحدها موضوعة للاستغراق وبهذا الجواب انفصلنا
عن القائلين بالاشتراك لكنا نقول الافراع في حسن ورود المخصص والافراع في انه عند ورود
المخصص لا يفيد الا الخاص فاذا شككنا في وجود المخصص وعدمه لزمنا ان نشك في انه هل يفيد
الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فاذن هذا القول من مذهب القائلين
بالاشتراك والجواب الثاني ان اللفظ ظاهره وعلى هذا التقدير نزول السؤال فانه لم يوجد
شيء من هذه القرائن وحضر الوقت الذي دل ظاهر الصيغة على انه وقت العمل وجب عليه
العمل لان الظن قائم مقام العلم في وجوب العمل والذي يقوم مقامه فيما لا يتعلق
بالعمل فظن كون اللفظ دالا على وجوب العمل في الحال يكفي في القطع بوجوب العمل في الحال ولكن ظن
عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم المخصص **المسئلة الثالثة** اما الخطاب
الذي لا ظاهر له وهو الاسم المشترك كالقرء بين الطهر والحيض فان له ظاهرا من وجه دون
وجه اما الوجه الذي يكون ظاهرا فيه فهو انه يفيد ان المتكلم لم يرد شيئا غير الطهر وغير
الحيض لانه اراد اما هذا واما هذا فهو من هذا الوجه يحتاج الى بيان واما الوجه
الذي يكون فيه ظاهرا فهو لا يفيد اي الامرين اراده المتكلم الطهر او الحيض والحق ان التعريف
به يحسن في الحال الدليل عليه ان الاسم المشترك يفيد ان المراد اما هذا واما هذا على غير
تعيين وهذا القدر يصلح ان يراد تعريفه لان الانسان قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة
او يعدل بها ولا يكون غرضه في الحال الا الاعلام بتلك الجملة وقد يقول رايت رجلا في موضع كذا
وهو يريد ان يعرف السامع على عينه او نكره ويدل عليه من جهته ولهذا وضع في اللغة الفاظ
مبهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينة قال الله تعالى ولنبلونكم بشيء ... نقص عليكم شيئا
اضعافا كثيرة وايضا فقد يحسن بالملك ان يدعو بعض عماله ويقول له قد وليتك البلد
الفلاني فاخرج اليه في غد وانا اكتب الذي تذكره وتفصل ما تفعله ويحسن من احدنا
ان يقول لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما اعينه لك على الجملة

وان كان تحمله الامر قد يوجد من القرائن ما يفيد القطع بان الامر للفظ

ويكون التفصيل بذلك الناقص لقضاء الحاجة والعزم عليهما وهذا هو نظير ما اخترناه من
تاخير بيان المجمل واذا ثبت انه يجوز اطلاق اللفظ المشترك من غير بيان التعيين
فان قيل الغرض من التكليف هو الفعل والعلم والاعتقاد تابعان وهذا الابهام يخل
بالتمكين من الفعل قلنا الغرض قبل الوقت هو العلم لا الفعل اما في وقت الحاجة فالغرض
هو الفعل وهناك يجب البيان احتجوا بانه لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك من
غير بيان في الحال لحسنت مخاطبة العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية
ولا بيان له في الحال والجامع ان السامع لا يعرف مراد المتكلم بها على حقيقته فان قلت
الفرق ان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا وهاهنا يفهم ان المراد احد معنيي الاسم قلت
اما ان يعتبر في حسن الخطاب حصول العلم بكمال المراد او يكتفى بمعرفة المراد من بعض
الوجوه والاول يقتضي امتناع تاخير البيان المجامع والثاني يوجب حسن مخاطبة العربي
بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المخاطب له علم انه قد اراد شيئا اما الامر او النهي
واما غيرهما والجواب ان المعتبر في حسن الخطاب ان يتمكن السامع من ان يعرف به ما افاده
الخطاب وهذا التمكن حاصل في الاسم المشترك لانه موضوع لاحد مفهومين والسامع
فاهم ذلك منه بخلاف العربي فانه لا يمكنه ان يعرف ما وضع له خطاب الزنجي فظهر الفرق

المسألة الرابعة يجوز ان يؤخر الرسول تبليغ ما يوحى اليه الى وقت الحاجة
وقال قوم يجب تقديمه علينا لنا انه في الشاهد قد يكون تقديم الاعلام على حضور وقت
العمل قبيحا وقد يكون ترك التقديم قبيحا وقد يكون بحيث يجوز الامران واذا كان
كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فيلزم
ان لا يكون التقديم واجبا على الاطلاق احتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ والامر
على الفور والجواب لا نسلم انه للفور سلمناه لكن المراد هو القرآن لانه هو الذي يطلق
عليه القول بانه منزل من الله تعالى

القسم الرابع في المبين له **المسألة الاولى**
الخطاب المحتاج الى البيان يجب بيانه لمن اراد افهامه دون من لم يرد ان يفهمه
اما الاول فلانه لو لم يبينه له لكان قد كلفه ما لا سبيل الى العلم به واما الثاني فلانه لا تعلق
له بذلك الخطاب ولا يجب بيانه له ثم الذين اراد الله تعالى منهم فهم خطابه ضربان احدهما
اراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب ان كان ما تضمنه الخطاب فعلا والاخر لم يرد منهم الفعل
والاولون هم العلماء فلما اراد الله ان يفهموا مراده باية الصلاة وان يفعلوها والاخرون هم اهل
في احكام الحيض قد اريد منهم فهم الخطاب ولم يرد فعل ما تضمنه والذين لم يرد الله ان يفهموا
مراده ولم يوجب عليهم ذلك ضربان احدهما لم يرد منهم ان يفعلوا ما تضمنه الخطاب والاخر
اراد منهم الفعل فالاولون هم الامم مع الكتب السالفة لان الله تعالى ما اراد ان يفهموا
مراده بها ولا ان يفعلوا مقتضاها والاخرون هم النساء في احكام الحيض فان الله تعالى
اراد منهن التزام احكام الحيض بشرط ان يفتيهن المفتي ولم يوجب عليهن المراد بالخطاب
لانه لو

لانه لو وجب عليهم سماع اخبار الحيض وقصد العلم ببيان مجملها وخصوص عامها
المسألة الثانية يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير ان يسمع ما يخصصه
وهو قول النظام وابي هاشم والفقهاء وقال ابو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك في العام
المخصوص بدليل السمع واجاز ان يسمعه المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم السامع ان في
العقل ما يدل على تخصيصه لنا ثلاثة اوجه الاول ان ذلك قد وقع فان كثيرا من الصحابة
سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين مع انهم لم يسمعوا قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل
الكتاب الى زمان عمر رضي الله عنه الثاني اجمعنا على جواز خطابه بالعام المخصوص
بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصص فوجب ان يجوز خطابه بالعام المخصوص
بالسمع من غير ان يسمعه ذلك المخصص والجامع كون الصورتين متمكنا من معرفة المراد
الثالث ان الواحد منا كثيرا ما يسمع الالفاظ العامة المخصصة قبل مخصصاتها
والمكابرة في الضروريات احتجوا بامور احدها ان اسماع العام دون اسماع المخصص
اغراء بالجهل وثانيها ان العام لا يدل المخاطب في سماعه وحده كخطاب العربي
بالزنجية وثالثها ان دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز اسماع العام
دون اسماع المخصص لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد الطوف في الدنيا
وسؤال كل علماء الوقت انه هل وجد له مخصص وذلك يفضي الى سقوط العمومات
والجواب عن الاول ان الاغراء غير حاصل لما قلنا من انه يفيد ظن العموم لا القطع به وبه
خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان كون اللفظ حقيقة في الاستغراق مجازا في غيره
يفيد ظن الاستغراق والظن حجة في العمليات

الكلام في الافعال

المسألة الاولى اختلفت الامة في عصمة الانبياء على قولين احدهما قول من ذهب
الى انه لا يجوز ان يقع منهم ذنب صغير ولا كبير لا عمدا ولا سهوا ولا من جهة التاويل
وهو قول الشيعة والاخر قول من ذهب الى جوازه ثم اختلفوا فيما يجوز من ذلك وما لا
يجوز والاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد
وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر وقال الفضيلية من الخوارج انه قد وقع منهم
ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وجوزت الازارقة من الشيعة اظهار الكفر على سبيل التقية
واما الاعتقاد الخطا الذي لا يبلغ الكفر مثل ان يعتقد مثلا ان الاعراض باقية
والاكوان ... منهم من اباه لكونه منفرا ومنهم من جوزه وثانيها باب التبليغ واتفقوا
على انه لا يجوز عليهم التغيير والا لزال الوثوق بقولهم وقال قوم يجوز ذلك من جهة السهو
وثالثها ما يتعلق بالفتوى واتفقوا ايضا على انه لا يجوز عليهم الخطا فيه وجوزه قوم
على سبيل السهو ورابعها ما يتعلق بافعالهم واختلفت الامة فيه على اربعة اقوال
احدها قول من جوز عليهم الكبائر عمدا وهؤلاء منهم من قال بوقوعه فعلا وهم الحشوية وقال
... ابو بكر ... وان جاز عقلا لكن السمع منع من وقوعه وثانيها انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة

قوله يوصيكم الله في اولادكم مع انهم لم يسمعوا قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث

الصغيرة لكن يجوز أن يأتوا بها على جهة التأويل وهو قول الجبائي وثالثها أنه لا يجوز ذلك
لا عمدا ولا من جهة التأويل لكن على سبيل السهو وهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان
ذلك موضوعا عن أمتهم لأن معرفتهم أقوى فيقدرون من التحفظ على ما لا يتأتى لغيرهم ورابعها
أنه لا يجوز أن يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة [illegible] منهم صغائر على جهة العمد والخطأ والتأويل إلا أنهم
كالكذب والتطفيف وهو قول أكثر المعتزلة والذي نقول إنه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا
صغير ولا كبير وأما السهو فقد يقع منهم لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم على أن ذلك كان سهوا وقد
استقصينا هذه المسألة في علم الكلام من هذا الكتاب ومن أراد الاستقصاء فعليه بكتابنا في عصمة
الأنبياء

المسألة الثانية اختلفوا في أن فعل الرسول بمجرده هل يدل على حكم في
حقنا أم لا على أربعة أقوال أحدها أنه للوجوب وهو قول ابن سريج وأبي سعيد الإصطخري وأبي علي
بن خيران وثانيها أنه للندب ونسب ذلك إلى الشافعي رضي الله عنه وثالثها أنه للإباحة
وهو قول مالك ورابعها التوقف في الكل وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة وهو المختار لنا أنا إن جوزنا
الذنب عليه جوزنا في ذلك الفعل أن يكون ذنبا ولنا [illegible] لا يجوز لنا فعله وإن لم يجوز عليه الذنب
جوزنا كونه مباحا ومندوبا وواجبا وبتقدير أن يكون واجبا جوزنا أن يكون ذلك من خواصه وأن
لا يكون ومع احتمال هذه الأقسام امتنع الجزم بواحد منها احتج القائلون بالوجوب بالقرآن والإجماع
والمعقول أما القرآن فست آيات أحدها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره والأمر حقيقة في
الفعل على ما تقدم بيانه والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب موافقة فعله وثانيها قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وهذا يجري مجرى الوعيد
فيمن ترك التأسي به والتأسي بالإنسان أن يفعل مثل ما فعل وثالثها قوله تعالى
فاتبعوه وظاهر الأمر للوجوب والمتابعة هي الإتيان بمثل فعله ورابعها قوله تعالى قل إن كنتم
تحبون الله فاتبعوني دلت الآية على أن محبة الله مستلزمة للمتابعة لكن المحبة واجبة
بالإجماع ولازم الواجب واجب وخامسها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فإذا فعل
فقد أتانا بالفعل فوجب علينا أن نأخذه وسادسها قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول دلت الآية بإطلاقها على وجوب طاعة الرسول والآتي بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك
الغير فعله طائع لذلك الغير فوجب أن يكون ذلك واجبا وسابعها قوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها بين تعالى أنه إنما زوجه بها ليكون حكم أمته مساويا لحكمه في ذلك
وأما الإجماع فلأن الصحابة بأجمعهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة
فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فرجعوا إلى ذلك وأجمعوا على الرجوع إليه
وهو المطلوب وإنما كان لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد أجمعوا هاهنا أن مجرد
الفعل للوجوب ولأنهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع
ولأنه عام الحديبية أمرهم بالتحلل بالحلق فتوقفوا فشكا إلى أم سلمة فقالت اخرج
إليهم واحلق واذبح ففعل فحلقوا وذبحوا مسارعين وأنه خلع خاتمه فخلعوا وأن عمر كان يقبل

الحجر الأسود ويقول إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك وأنه قال
في جواب من سأل أم سلمة عن قبلة الصائم ألا أخبرتيه أني أقبل وأنا صائم أما المعقول فمن وجهين
الأول أن الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه وأعظم مراتب فعل رسول الله عليه السلام
أن يكون واجبا عليه وعلى أمته فوجب حمله عليه بيان الأول أن الاحتياط يقتضي دفع ضرر الخوف
عن النفس بالكلية ودفع ضرر الخوف واجب بيان الثاني أن أعظم مراتب الفعل أن يكون واجبا
على الكل الثاني أنه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول عليه السلام في الجملة والإتيان بمثل فعله
تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان لما كانا في [illegible] من المناسبة فيجمع بينهما بالعلة المشتركة
فيكون ورود الشرع بإيجاب ذلك التعظيم يقتضي وروده بأن يجب على الأمة الإتيان بمثل فعله

والجواب عن الأول لا نسلم أن لفظ الأمر حقيقة في الفعل على ما تقدم سلمناه لكنه
بالإجماع حقيقة في القول فليس حمله على ذلك أولى من حمله على هذا سلمناه لكن هاهنا ما يمنع
من حمله على الفعل وهو من وجهين الأول أن قوله [illegible] الدعاء وذكر المخالفة [illegible] فإن الإنسان
إذا قال لعبده لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة أمري فهم منه أنه إنما أراد بالأمر
القول الثاني هو أنه قد أريد به القول بالإجماع فلا يجوز حمله على الفعل لأن اللفظ المشترك لا يجوز
حمله على معنييه سلمناه لكن الضمير راجع إلى الله تعالى لأنه أقرب المذكورين سلمناه لكن [illegible]
هو الحث على اتباع الرسول لأنه تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا
بذلك على الرجوع إلى أقواله وأفعاله ثم عقب ذلك بقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره فعلمنا أنه
بعث بذلك على التزام ما كان دعا إليه من الرجوع إلى النبي عليه السلام وإنما لم يجز
أن يصرف الكناية إلى الله والرسول قلت الجواب عن الأول أن نصرف هذا الضمير إلى الله
تعالى يؤكد هذا الغرض أيضا لما حث على الرجوع إلى أقوال الرسول وأفعاله حذر عن
مخالفة أمر الله تعالى لأن الدليل تأكيد لما هو المقصود من متابعة الرسول عن الثاني أنها
كناية عن واحد ولا يجوز عوده إلى الله تعالى وإلى الرسول لأن عود الضمير إلى الرسول فإن قلت إن
عدم الإتيان بمثل فعله مخالفة لفعله فإن قلت لا نسلم بل لا بد لأن الأول أن المخالفة ضد
الموافقة لكن موافقة فعل الغير هو أن يفعل مثل فعله فمخالفته هو أن لا يفعل مثل فعله الثاني
هو أن المعقول من المختلفين هما اللذان لا يقوم أحدهما مقام الآخر والعدم والوجود لا يقوم أحدهما
مقام الآخر بوجه أصلا فيجاب بأن غاية المخالفة [illegible] أن عدم الإتيان مثل فعله مخالفة للإتيان
مثل فعله من كل الوجوه قلت هب أنها في أصل الوضع كذلك لكنها في عرف الشرع ليست
لذلك ولهذا لا يسمى إخلال الحائض بالصلاة مخالفة للمصلين بل هي عبارة عن عدم الإتيان
مثل فعله إذا كان الإتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل النبي عليه السلام مخالفة
إلا إذا كان فعله على الوجوب فإذا بينا ذلك بهذا لزم الدور وهو محال وعن الثاني أنا لا
نسلم أن الإتيان بمثل فعل الغير مطلقا يكون تأسيا به بل عندنا حاصله طرق التأسي
المساواة في الصورة بشرط المساواة في الكيفية حتى أنه لو صام واجبا فصمنا
بالصوم لم يكن متأسيا به

كان الى الاكون صدقا الا فعله قبل الا يكون واجبا فلا ان
وعلى هذا الا يكون مطلق فعل الرسول سببا للوجوب في حقنا
معلما اياه على سبيل الوجوب فان ايجاب الناسي به تمام الاصول سيان في المسائل الاتيه والجواب
عن الرابع قوله تعالى فاتبعوه اما ان لا يفيد العموم او يفيده فان كان الاول سقط التمسك به
وان كان الثاني فيتوقف ان لا يكون ذلك الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد فيه ذلك ايضا
مثل الاعتقاد والحكم بالوجوب بيانه فوجب ان لا يحصل هذا وهو الجواب عن التمسك به بقوله تعالى
فاتبعوني والجواب عن الخامس لا نسلم ان قوله تعالى وما اتاكم الرسول يتناول الفعل ويدل عليه وجهان
احدهما ان قوله وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على انه عنى بقوله وما اتاكم ما امركم الثاني ان الايتان
انما يتاتى في القول لانا نحفظه ونمتثله فيصير كانه احد ناله فكانه عليه السلام اعطاناه
والجواب عن السادس ان الطاعة هي الاتيان بالمامور او بالمراد على اختلاف المذهبين فلا ثبت
ان مجرد فعل الرسول يدل على انا امرنا بمثله او اريد منا مثله وهذا اول المسئلة والجواب عن الاجماع
من وجوه الاول ان هذه اخبار احاد فلا يفيد العلم فلهم ان يقولوا هب انها تفيد الظن لكن
لما حصل ظن انه دليل ترتب عليه ظن ثبوت الحكم فكان العمل به دافعا للضرر المظنون
فيكون واجبا وتقرير هذه الطريقة سيجي ان شاء الله تعالى في مسئلة القياس الثاني ان اكثر هذه
الاخبار وارده في الصلاة والحج فلعله عليه السلام كان قد بين لهم ان شرعه وشرعهم سواء في
هذه الامور قال عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وقال عليه السلام خذوا عني مناسككم وقال
خذوا عني مناسككم وعليه خرج مسئلة التقاء الختانين وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي
اما الوصال فانهم ظنوا انه لما امرهم بالصوم اشعر ذلك معهم به انه فضل فوجب بيان الواجب فرد
عليهم ظنهم وانكر عليهم الموافقة واما خلع النعل فلا نعلم انهم فعلوا ذلك واجبا وايضا لا يمتنع ان
ان يكونوا لما رأوه قد خلع نعله مع نعله فوق رجل قال جل وعلا فاخلع نعليك اعتقد كل منهم ظنوا ان خلعها
مامور به غير مباح لانه لو كان مباحا ما ترك به المسنون في الصلاة على انه عليه السلام قال
لهم لم خلعتم نعالكم فقالوا لانك خلعت نعلك فقال ان جبريل اخبرني ان فيهما اذى فبين لهم ان
ينبغي ان يعرفوا الوجه الذي وقع عليه فعله ثم يتبعونه واما خلع الخاتم فهو مباح فما خلع احبوا موافقته
الاعتقاد مع وجوب ذلك عليهم والجواب عن الوجه الاول من المعقول ان الاحتياط انما يصار اليه
اذا خلا عن الضرر قطعا وهاهنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة واذا
احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا وعن الثاني ان ترك الاتيان بمثل ما يأتي به الملك
العظيم قد يكون تعظيما له لانه يقبح من العبيد ان يفعل كل ما يفعله سيدهم واحتج القائلون
بالندب بالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولو
كان التاسي واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما اثبت الاسوة دل على
رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا واما الاجماع فهو انا رأينا اهل الاعصار
متطابقين على الاقتداء في الافعال بالنبي عليه السلام وذلك يدل على انعقاد الاجماع على انه
يفيد الندب اما المعقول فهو ان فعله اما ان يكون راجح العدم او مساوي العدم او مرجوح

ح العدم والاول باطل لما ثبت انه لا يوجد منه الذنب والثاني باطل ظاهرا لان الاشتغال به عبث
والعبث مزجور عنه لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا فتعين الثالث وهو ان يكون مرجوح
العدم لما تأملنا افعاله وجدنا بعضها مندوبا وبعضها واجبا والقدر المشترك هو
رجحان جانب الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان مع عدم الوجوب
والجواب عن الاول ما تقدم ان التاسي في ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقعه عليه فلو وقع واجبا
او مباحا وفعلناه مندوبا لما حصل التاسي وعن الثاني انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد فعله
فلعلهم وجدوا مع الفعل قرائن اخر وعن الثالث لا نسلم ان فعل المباح عبث لان العبث هو الخالي
عن الغرض فاذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا واحتج القائلون بالاباحة
انه لما ثبت انه لا يجوز صدور الذنب منه ثبت ان فعله لا بد وان يكون اما مباحا او مندوبا
او واجبا وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فاما رجحان جانب الفعل
فلم يثبت على وجوده دليل لان الكلام فيه وثبت على عدمه دليل لان هذا الرجحان كان
معدوما والاصل في كل شيء بقاؤه على ما كان فثبت انه لا حرج في فعله وانه لا
رجحان في فعله ظاهرا فهذا الدليل يقتضي في كل افعاله ان يكون مباحا ترك العمل به في الافعال
التي علم انها واجبة او مندوبة فيبقى معمولا به في الباقي واذا ثبت كونه مباحا ظاهرا وجب
ان يكون في حقنا كذلك للاية الدالة على وجوب التاسي ترك العمل به فيما اذا كان من خواصه
فيبقى معمولا به في الباقي والجواب هب انه في حقه كذلك فلم يجب ان يكون في حق غيره كذلك
المسئلة الثالثة قال جماهير الفقهاء والمعتزلة التاسي واجب ومعناه انا اذا علمنا
ان الرسول عليه السلام فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب
وان علمنا انه متنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا
متعبدين باعتقاد اباحته لنا وجاز لنا ان لا نفعله وقال ابو علي بن خلاد من المعتزلة نحن متعبدون
بالتاسي به في العبادات دون غيرها كالمناكحات والمعاملات ومن الناس من انكر ذلك
في الكل واحتج ابو الحسين بالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة والتاسي بالغير في افعاله هو ان نفعل على الوجه الذي فعله ذلك الغير ولم يفرق الله تعالى
بين افعال النبي صلى الله عليه وسلم اذا كانت مباحة او لم تكن مباحة واما الاجماع فهو ان السلف
رجعوا الى ازواجه في قبلة الصائم وان من اصبح جنبا لم يفسد صومه وفي تزوج النبي
صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حرام وذلك يدل على ان افعاله الا ما خص متعينة وهنا اشكال
واما انه يدل على ان الفعل الاول الاية تفيد التاسي به واحتج احد الناس القائلين
لغيره للثاني الا ان التاسي حسن نعتقد فيه وانخلال وان فلت اهلا ان ثبت وجوب التاسي
النفل بالتاسي به عليه السلام في كل الاحوال وايضا فالاية تفيد اطلاق كون النبي اسوة لنا
والاطلاق وصف الانسان بانه اسوة لمن اذا اخرج يكاد ان بيننا الاخر فوق ذلك وانا
معطي ذلك اذا كان ذلك الانسان فعل وفعل يكون مندوبا في امور كثيرة الا ما خص به البتة

قلت الجواب عن الاول ان احتمال التنازع في التاسي به عليه السلام في الكل والنصا فالايه تقتضي
اطلاق كون النبي اسوة لنا ولا تطلق وصف الانسان لانه لما قال صلوا كما رايتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم فلما اجمعوا على وقوع التاسي به ههنا والايه ما دلت الا على المرة
الواحدة فكان التاسي به عليه السلام في هذه الصورة كاف في العمل بالايه لا سيما والايه
انما وردت على صيغة الاخبار عما مضى وذلك يكفي فيه وقوع التاسي به فيما مضى والجواب
عن الثاني انكم ان اردتم ان الظاهر اطلاق اسم الاسوة عليه الا اذا كان اسوة في كل
شيء فممنوع ثم يدل على فساده وجهان الاول ان من تعلم من انسان نوعا واحدا من العلم
يقال انه كان لك في فلان اسوة حسنة الثاني هو ان يقال لك في فلان اسوة حسنة
في كل شيء ويقال لك في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء دون ذاك ولو اقتضى اللفظ
العموم لكان الاول تكرارا والثاني نقضا وان اردتم انه يصح اطلاق اسم الاسوة اذا
كان اسوة في بعض الاشياء فهذا مسلم ولكنه عليه السلام عندنا اسوة لنا في اقواله وفي كثير من
افعاله التي امرنا بالاقتداء به كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم والجواب
عن الحجة الثانية ان قوله فاتبعوه مطلق في الاتباع فلا يفيد العموم في كل الاتباع
والامر لا يقتضي التكرار فلا يفيد العموم في كل الازمنة فان قلت ترتيب الحكم على الاسم
يشعر بان المسمى علة لذلك الحكم فماهية المتابعة علة للامر بها قلت يبطل هذا لو قال
السيد لعبده اسقني يلزم ان يكون امرا له بجميع انواع السقي في كل الازمنة ولو قال قم
يلزم ان يكون امرا بجميع انواع القيام في كل الازمنة وفي هذه الامثلة كثرة وما ذكرناه كاف
في فساد ما قالوا واما الاجماع فقد سبق الكلام عليه القسم الثالث في التفريع
على وجوب التاسي المسالة الاولى لما عرفت ان التاسي مطابقة فعل المتاسي به في
الجهة وجب معرفة الوجه الذي عليه يقع فعل الرسول عليه السلام وهو ثلثة الاباحة والندب
والوجوب اما الاباحة فتعرف بطرق اربعة احدها ان ينص الرسول عليه السلام على انه مباح
وثانيها ان يقع امتثالا لاية دالة على الاباحة وثالثها ان يقع بيانا لاية دالة على الاباحة
ورابعها انه لما ثبت انه لا يتاب ثبت انه لا حرج عليه في ذلك الفعل ويعرف نفي
الوجوب والندب بالبقاء على الاصل فحينئذ يعرف كونه مباحا اما الندب فيعرف بتلك
الثلثة الاول مع اربعة اخرى احدها ان يعلم من قصده عليه السلام انه قصد القربة
بذلك الفعل فيعلم انه راجح الوجود ثم يعرف انتفاء الوجوب بحكم الاستصحاب فيثبت الندب
وثانيها ان ينص على انه كان مخيرا بين ما فعله وبين فعل ثبت انه ندب لان التخيير لا يقع
بين الندب وبين ما ليس بندب وثالثها ان يقع قضاء لعبادة اذا كانت مندوبة ورابعها
ان يداوم على الفعل ثم يخل به من غير نسخ فيكون ادمانه عليه السلام دليلا على كونه طاعة
والاخلال به من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب واما الوجوب فيعرف بتلك الثلثة الاول مع
خمسة اخرى احدها الدلالة على انه كان مخيرا بينه وبين فعل آخر قد ثبت وجوبه اذ التخيير

لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب وثانيها ان يكون قضاء لعبادة قد ثبت وجوبها وثالثها
ان يكون على وقوعه امارة قد تقرر في الشرع انها امارة الوجوب كالصلاة باذان واقامة
ورابعها ان يكون جزاء للشرط كفعل ما وجب بالنذر وخامسها ان يكون لو لم يكن واجبا لم يجز
كزيادة ركوعين في صلاة الكسوف المسالة الثانية في الفعل اذا عارضه معارض
فعله عليه السلام اما ان يكون قولا او فعلا اما القول فاما ان علم ان المتقدم هو القول او الفعل او لا يعلم واحد منهما
اما القسم الاول وهو ان يكون المتقدم هو القول
القول فالفعل المعارض له اما ان يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان عقيبا فاما
ان يكون القول متناولا له خاصة او لامته خاصة او له ولهم معا الاجزاء ان تناوله خاصة
دل على جواز نسخ الشيء قبل حضور وقته فان تناول امته خاصة وجب المصير الى
القول دون الفعل الا كان القول لغوا ولا يلغو الفعل لان حكمه ثابت في الرسول وان
كان الخطاب يعمه واياهم دل فعله على انه مخصوص من القول وامته داخلة فيه لا محالة
وان كان الفعل متراخيا عن القول فان كان القول عاما له ولنا وله صار بمقتضاه منسوخا عنا
وعنه وان تناولنا ولنا دونه كان نسخا عنا دونه لان القول لم يتناوله وان تناوله دوننا
كان منسوخا عنه دوننا لم يرد ما يدل على وجوب التاسي به القسم الثاني ان يكون
المتقدم هو الفعل فالقول المعارض له اما ان يحصل عقيبه او متراخيا عنه فان كان
متعقبا فاما ان يكون القول متناولا له خاصة او لامته خاصة او عاما فيه وفيهم فان
كان متناولا له خاصة وقد كان الفعل المتقدم دالا على (و) مثله لكل مكلف في
المستقبل صير ذلك القول المختص به مخصصا له عن ذلك العموم وان كان متناولا لامته
خاصة دل على حكم الفعل مختص به دون امته وان كان عاما فيه وفيهم دل على سقوط
حكم الفعل عنه وعنهم واما ان كان القول متراخيا عن الفعل فان كان القول متناولا له
ولامته فيكون القول ناسخا لحكم الفعل عنه وعن امته او لنا دل امته دونه فيكون
منسوخا عنهم دونه او لنا وله دون امته فيكون منسوخا عنه دون امته
القسم الثالث اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فههنا نقدم القول على الفعل
ويدل عليه وجهان الاول ان القول اقوى من الفعل والاقوى راجح انما قلنا انه اقوى لان
دلالة القول مستغنية عن الفعل ودلالة الفعل لا تستغني عن القول والمستغني اقوى
من المحتاج والثاني انا نقطع بان القول يتناولنا واما الفعل فبتقدير ان يكون بيانا كان
متناولا لنا وبتقدير ان لا يكون لا يتناولنا فتناول القول لنا معلوم وكون
الفعل متناولا لنا مشكوك والمعلوم مقدم على المشكوك فرع نهى رسول الله
عن استقبال القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة ثم جلس في البيوت لقضاء الحاجة
مستقبلا بيت المقدس فعند الشافعي رضي الله عنه ان نهيه مخصوص بالصحراء حتى يجوز
استقبال القبلة واستدبارها في البيوت لكل احد وعند الكرخي يجب اجراء النهي
على اطلاقه في الصحراء والبنيان وكان ذلك من خواص الرسول عليه السلام وتوقف القاضي

الجبار في الملخص الشافعي رضي الله عنه عام تجمع الدليل الذي يوجب علينا ان
نفعل مثل فعل الرسول مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من
ذلك النهي والخاص يقدم على العام فوجب القول بالتخصيص اما اذا كان المعارض للفعل
فعلا اخر فلا يكون على وجهين الاول ان يفعل الرسول فعلا ونعلم بالدليل ان غيره مكلف به
ثم نراه بعد ذلك قد اقر بعض الناس على فعل ضده فنعلم انه خارج منه الثاني اذا علمنا ان ذلك
الفعل مما يلزم امتثاله الرسول عليه السلام في مثل ذلك الاوقات ما لم يرد ناسخ ثم يفعل
عليه السلام ضده في مثل ذلك الوقت فنعلم انه قد نسخ عنه فيسمى التخصيص
والنسخ في الحقيقة انما جاء مما دل على ان ذلك الفعل لازم لغيره وانه لازم له في مستقبل
الاوقات دائما تعالى ان ذلك الفعل قد لحقه النسخ على معنى انه قد زال التعبد به وان
التخصيص قد لحقه على معنى ان بعض المكلفين لا يلزمه مثله القسم الثالث في ان
الرسول عليه السلام كان متعبدا بشرع من قبله وفيه بحثان الاول انه قبل النبوة
هل كان متعبدا بشرع من قبله اثبته قوم ونفاه قوم اخرون وتوقف فيه ثالث
احتج المنكرون بامرين الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب عليه الرجوع الى علماء
تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان لذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر
قياسا على سائر احواله حيث لم ينقل علمنا انه ما كان متعبدا بشرعهم الثاني
لو كان على ملة قوم لافتخر به اولئك القوم ولنسبوه الى انفسهم ولاشتهر ذلك فان قلت لو
لم يكن متعبدا بشرع احد لاشتهر ذلك قلت الفرق ان قومه ما كانوا على شرع احد
فبقاؤه لا على شرع البتة لا يكون شيئا خلاف العادة ولا تتوفر الدواعي على نقله اما كونه
على شرع لما كان خلاف عادة قومه وجب ان ينقل احتجوا بامرين الاول ان دعوة من قبله
كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه كان يركب البهيمة ويأكل اللحم ويطوف
بالبيت والجواب عن الاول انا لا نسلم عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نسلم وصول
تلك الدعوة اليه بطريق يوجب العلم او الظن الغالب فهذا هو المراد من زمان الفترة
وعن الثاني ان نقول اما ركوب البهائم فحسن في العقل اذا كان طريقا الى حفظها او
نفعها بالعلف وغيره واما اكل اللحم المذكى فحسن ايضا لانه ليس فيه مضرة على حيوان
واما طوافه بالبيت فبتقدير ثبوته لا يجب لو فعله من غير شرع ان يكون حراما
البحث الثاني في حاله بعد النبوة قال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انه لم يكن متعبدا
بشرع احد وقال قوم من الفقهاء بل كان متعبدا بذلك الا ما استثناه الدليل
الناسخ ثم اختلفوا فقال قوم كان متعبدا بشرع ابراهيم وقيل بل بشرع موسى
وقيل بل بشرع عيسى واعلم ان من قال كان متعبدا بشرع من قبله اما ان يريد به ان الله
تعالى كان يوحي اليه بمثل الاحكام التي امرهم بها من قبله او يريد به ان الله تعالى امره
باقتباس الاحكام من كتبهم فان قالوا بالاول فاما ان يقولوا به في كل شريعة او في

بعضه والاول معلوم البطلان بالضرورة لان شرعنا خالف شرع من قبلنا في كثير من الامور
والثاني مسلم ولكن ذلك لا يقتضي اطلاق القول بانه كان متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم
التبعية وانه عليه السلام ما كان تبعا لغيره بل كان اصلا في شرعه واما الاحتمال الثاني
وهو حقيقة المسألة فيدل على بطلانه وجوه الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان
يرجع في احكام الحوادث الى شرعه وان لا يتوقف الى نزول الوحي لكنه لم يفعل ذلك لوجهين
احدهما انه لو فعل لاشتهر والثاني ان عمر طالع ورقة من التوراة فغضب عليه السلام وقال
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولما لم يكن ذلك علمنا انه لم يكن متعبدا بشرع احد من
قبله الملازمة ممنوعة لاحتمال ان يقال انه عليه السلام علم في تلك الصور انه غير متعبد فيها
بشرع من قبله ولاجل ذلك توقف فيها على نزول الوحي ولانه عليه السلام علم خلو شرعهم عن حكم تلك
الوقائع فانتظر الوحي او لان احكام تلك الشرائع ان كانت منقولة بالتواتر فلا احتياج في
معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد لم يجز قبولها لان اولئك الرواة
كانوا كفارا ورواية الكافر غير مقبولة سلمنا الملازمة لكن قد ثبت رجوعه الى التوراة في
الرجم لما اختلفوا اليه اليهود والجواب قوله انما لم يرجع اليها لانه علم انه غير متعبد فيها
بشرع من قبله قلنا فلما لم يرجع في شيء من الوقائع اليهم وجب ان يكون ذلك لانه علم انه غير
متعبد في شيء منها بشرع من قبله قوله انما لم يرجع اليها لعلمه بخلو كتبهم عن تلك الوقائع قلنا
العلم بخلو كتبهم عنها لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير وكان يجب ان يقع
ذلك الطلب والبحث قوله ذلك الحكم اما ان يكون متواترا او احادا قلنا يجوز ان يكون فيه
الدليل متواترا الا انه لا بد في العلم بدلالته على المطلوب من نظر كثير وبحث دقيق فكان
يجب ان يرجع النبي عليه السلام بالنظر في كتبهم والبحث عن كيفية دلالتها على الاحكام قوله
انه رجع في الرجم الى التوراة قلنا لم يكن رجوعه اليها رجوع مثبت للشرع بها والدليل عليه
امور احدها انه لم يرجع اليها في غير الرجم وثانيها ان التوراة محرفة عندهم فكيف يعتمد عليها
وثالثها انه انما اخبره بوجود الرجم في التوراة لئلا يمكن نفيه العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها
كان لتقرير عندهم ان ذلك الحكم كما انه ثابت في شرعه فهو ثابت ايضا في شرعهم وانهم
انكروه لا باعتقاد الحجة الثانية انه عليه السلام لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب
على علماء الاعصار ان يرجعوا في الوقائع الى شرع من تقدم لان التأسي به واجب وحيث
لم يفعلوا ذلك علمنا بطلان ذلك الحجة الثالثة انه عليه السلام صوب معاذا على حكمه
باجتهاده اذا عدم حكم الحادثة في الكتاب والسنة ولو كان متعبدا بحكم التوراة كما
تعبد بحكم الكتاب لم يكن له العمل باجتهاد نفسه حتى ينظر في التوراة والانجيل
فان قلت انه رسول الله عليه السلام لم يصوب معاذا في العمل باجتهاده الا اذا عدمه
في الكتاب والتوراة كتاب والانه لم يذكر التوراة ان في القران ايات تدل على الرجوع
اليها انه لم يذكر الاجماع لهذا السبب قلت الجواب عن الاول من وجهين الاول انه لا نعلم

من اطلاق الكتاب الا القران والاجماع على جزم الابدال ... انه لم يعمل من معاذ قط تعلم
التوريه والانجيل والعنايه بتحريف المحرف منها عن غيره كما عمل منه تعلم القران وبه ظهر الجواب
عن الثاني والجواب عن الثالث لو كانت تلك الكتب حجة علينا لكان حفظها من فروض الكفايات كالقران
والاخبار ولرجعوا الى بيان مواضع اختلافهم حين اشكل عليهم كمسئلة العول وميراث الجد
والمفوضة وبيع ام الولد وحد الشرب والربا في غير النسيئة ودية الجنين والرد بالعيب
بعد الوطي والتقاء الختانين وغير ذلك من الاحكام ولما لم ينقل عن احد منهم مع طول اعمارهم
وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مراجعة التوريه سيما وقد اسلم من احبارهم من تقوم الحجة
بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس من الكتاب وكيف يحصل الاعتبار
القياس قبل العلم احتجوا بامور احدها قوله تعالى انا انزلنا التوريه فيها هدى ونور يحكم بها
النبيون وثانيها قوله تعالى فبهداهم اقتده امره ان يقتدي بهداهم وثالثها قوله
انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ورابعها قوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم
حنيفا وخامسها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الاول ان قوله
يحكم بها النبيون لا يمكن اجراؤه على ظاهره لان جميع النبيين لم يحكموا بجميع ما في التوريه
ذلك معلوم بالضرورة فوجب اما تخصيص الحكم وهو ان كل النبيين حكموا ببعضه وذلك
لا يضرنا فان نبينا حكم بما فيه وذلك لا يضرنا وعن الثاني انه تعالى امره بان يقتدي بهدى
مضاف الى كلهم وهداهم الذي اتفقوا عليه هو الاصول دون ما وقع فيه النسخ وعن
الثالث انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى به بالموحى به وعن الرابع ان
الملة تحمل على الاصول دون الفروع ويدل عليه امور احدها انه قال ملة ابراهيم ولفظ
واحد وان كان مذهبهما في كثير من الشرعيات مختلف وثانيها قوله تعالى عقيب هذه الاية وما كان
من المشركين وثالثها ان شريعة ابراهيم قد اندرست وعن الخامس ان الاية تقتضي انه وصى
محمدا بالذي وصى به نوحا عليهما السلام من ان تقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ...
فاقامة الدين لا يدل على اتفاق دينيهما كما ان الامر للاثنين بان يقوما بحقوق الله لا يدل
على ان الحق على احدهما مثل الحق على الآخر على ان الاية تدل على انه تعبد محمدا بما وصى به نوحا
عليهما السلام

الكلام في الناسخ والمنسوخ

وهو مرتب على اقسام

القسم الاول في حقيقة النسخ

المسألة الاولى

النسخ في اصل اللغة
بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه النقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح
آثار القوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في
مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ
حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان
قيل ... وصفكم الريح بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة للظلال مجاز لان
المزيل للآثار والظلال هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال

به على كون اللفظ حقيقة فيه سلمنا لكنه معارض بما ذكرنا ثم قالوا النسخ هو النقل والتحويل
ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنك تنقله اليه او تنقل حكايته ومنه تناسخ
الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى
آخر بدلا عن الاول فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة
في الازالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع
ان يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان
ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير وثانيهما ان اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة
النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لانه
حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصلت عقيبها صفة اخرى فاذن مطلق
العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله
حقيقة في العام اولى على ما تقدم تقريره في كتاب اللغات

المسألة الثانية

في حد
النسخ في اصطلاح العلماء الذي ذكره القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي انه الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وانما
آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل
اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وانما قلنا
الخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة
الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ
الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي وانما قلنا مع تراخيه
عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا ولقائل ان يقول هذا الحد خطأ
من وجوه احدها ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ للحكم الاول وليس بنسخ
اذ النسخ هو نفس الارتفاع وفرق بين الرافع وبين نفس الارتفاع فجعل الرافع عين الارتفاع
خطأ وثانيها ان تقييد ذلك بالخطاب خطأ لان الناسخ قد يكون فعلا لا قولا
فانه عليه السلام اذا فعل فعلا وعلمنا بالضرورة انه قصد به رفع بعض ما كان ثابتا
فذلك يكون ناسخا مع انه ليس بخطاب فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال
على وجوب متابعته في افعاله عليه السلام قلت لو قدرنا انا لم نجد لفظا يدل على وجوب
متابعته في افعاله ثم علمنا انه عليه السلام فعل فعلا وحصل بمثل ان القران ما افاد العلم الضروري
بان غرضه عليه السلام ازالة الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا بالاجماع
مع انه لم يوجد الخطاب في هذه الصورة اصلا وثالثها ان الامة اذا اختلفت
على قولين فسوغت المقلد تقليد كل واحد من الطائفتين ثم اجمعت بعد ذلك على
احد القولين فهذا الاجماع خطاب وهو ناسخ لجواز الاخذ بكلا القولين وقد وجد ههنا
خطاب دال على ارتفاع حكم خطاب مع ان الحق ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به

لا اسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل اخص من الزوال لانه

ويمكن جوابه بما ذكرنا من حد النسخ مطلقا لا حد النسخ الجاري في الشرع وراعينا ان يكون
النسخ رفعا بالحكم وسماه ثابتا … قولنا بالخطاب المتقدم خطأ لان
الحكم الاول لو ثبت بفعل النبي عليه السلام لا بقوله كان الذي يرفعه ناسخا ويدخل ما
في هذا الحد والاولى ان يقال الناسخ طريق شرعي يدل على ان مثل الحكم الذي كان ثابتا
بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وعنينا بالطريق
نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج
عنه اتفاق الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير والا يلزم
ان يكون الشرع ما نسخ حكم العقل ليس بطريق شرعي والا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم
الشرعي لان العجز ليس بطريق شرعي والا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء
لان ذلك غير متراخ والا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو
لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا المسألة الثالثة قال القاضي ابو بكر
النسخ رفع ومعناه ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي
الا انه زال لطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحق انه بيان ومعناه ان الخطاب
الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم اخر والمثال الكاشف عن حقيقة
هذه المسألة ان من قال ببقاء الاعراض قال الضد الباقي يبقى لولا طريان الطارئ فيكون
مزيلا له لكن الباقي ومن قال بانه لا يبقى قال الضد الاول ينتهي بذاته وحصل الضد
بعد ذلك من غير ان يكون الضد الطارئ اثر في ازالة ما قبله ان الزائل بذاته احتاج
الى مزيل واذا ظهر هذا التمثيل عادت الدلائل المذكورة في تلك المسألة الى هذه المسألة فنقول
وانما نقول الحجة المذكورة من وجوه الحجة الاولى انه ليس زوال الباقي بطريان الطارئ
اولى من اندفاع الطارئ لاجل بقاء الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال بالضرورة او يعدما
وهو محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا لوجدا معا وذلك
محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال الحادث اقوى من الباقي لحدوثه قلت هذا باطل لوجهين
احدهما ان الباقي اما ان حصل له امر زائد على ما كان حاصلا له قبل حدوثه او لم يحصل
فان كان الاول كان ذلك الزائد حادثا فذلك الزائد لحدوثه يكون مساويا للضد الطارئ
في القوة واذا استويا في القوة امتنع رجحان احدهما على الاخر واذا امتنع عدمه كيف
الباقي امتنع عدم ذلك الباقي لا محالة وان كان الثاني وهو ان لا يحصل للباقي امر زائد على
ما كان حاصلا له حال الحدوث لزم ان يكون قوة الباقي مساوية لقوة الحادث
حينئذ يبطل الرجحان وثانيهما ان الشيء حال حدوثه ممتنع عدمه والباقي حال البقاء
لا بد له من سبب لكونه ممكنا وهو مع السبب ممتنع عدمه فاذا امتنع العدم عليهما
استويا في القوة فيمتنع الرجحان الحجة الثانية وهو ان طريان الطارئ مشروط
بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال

الحجة الثالثة ان الطارئ اما ان يطرأ حال كون الاول معدوما او موجودا والاول ان
الاول يستحيل ان يؤثر في عدمه لان اعدام المعدوم محال وان كان الثاني فحال وجود الاول
واذا حصل معا لم يكن عدمهما ابدا فاذا لم يكن بعضها منافيا … فان قلت
لم لا يجوز ان يكون ذلك كالكسر مع الانكسار قلت الانكسار عبارة عن زوال تلك التأليفات
عن اجزاء ذلك الجسم والتأليفات اعراض غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ازالتها الحجة الرابعة
وهو ان كلام الله قديم والقديم لا يجوز رفعه فان قلت المرفوع تعلق الخطاب قلت تعلق
الخطاب اما ان يكون امرا ثبوتيا او لا يكون فان كان امرا ثبوتيا استحال رفعه وازالته ان
كان امرا ثبوتيا قائما لا ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان
كان قديما لزم عدم القديم وهو محال واعلم ان هذه الوجوه كما انها قوية في انفسها فهي ازكى
لزوما على القاضي لانه هو عول عليها في امتناع العلم بالضد بالضد والقول بان النسخ رفعا
غير القول باعدام الضد فيكون قوة هذه الادلة عليه اقوى واحتج امام الحرمين على فساد
الرفع بوجه اخر وهو ان علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون متعلقا
بانه لا يبقى الا الى الوقت الفلاني فان كان الاول استحال النسخ والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو
محال وان كان الثاني فيقتضي بطلان القول بالرفع لان الله تعالى اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى ذلك
الوقت استحال بقاؤه بعد ذلك والا لزم انقلاب العلم جهلا فاذا كان امتنع الوجود بعد ذلك
استحال ان يقع زواله بمزيل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون لحصوله غيره والقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال علم الله تعالى ان ذلك الحكم يبقى الى ذلك الوقت لطريان ذلك الناسخ لا
لذاته واذا علم الله تعالى انه يزول ذلك الحكم في ذلك الوقت لطريان ذلك الناسخ لم يكن
ذلك قادحا في تعلق زواله بالنسخ ونظيره لو قيل ان الله تعالى لما كان عالما بان
العالم يوجد في الوقت الفلاني فكان وجوده في ذلك الوقت واجبا فلم يكن ذلك الوجوب
قادحا في افتقاره الى المؤثر لانه انما علم الله تعالى انه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر لم يكن
الوجوب على هذا الوجه قادحا في افتقاره الى المؤثر فكذلك هاهنا والاقرب ان الخلاف بالرفع
بامر لفظي … ان النسخ في اللغة عبارة عن الازالة فوجب ان يكون في الشرع ايضا كذلك
لان الاصل عدم التغيير ولانا ذكرنا في الالفاظ الشرعية ما يدل على عدم التغيير
وثانيها وهو ان الخطاب كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق يمنع ان يكون عدمه لذاته
والا لزم ان لا يوجد وان لم يكن لذاته فلا بد من مزيل ولا مزيل الا الناسخ والجواب
عن الاول انه تمسك بمجرد اللفظ وهو لا يعارض الدلائل العقلية وعن الثاني ان الامر
القديم كان متعلقا من الازل الى الابد بايقاع الفعل الى ذلك الوقت المعين والمشروط
بالشيء عدم عند عدم الشرط ولا يفتقر زواله الى مزيل اخر المسألة الرابعة
النسخ عندنا جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه
عقلا لكن منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ لنا وجهان الاول ان الدليل

القاطعة دلت على نبوة محمد عليه السلام ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب
القطع بالنسخ الثاني انه الامة مجمعة على وقوع النسخ ودلنا على اليهود ان امان الاول ما جاء في
التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا
لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم الله تعالى
على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان ادم عليه السلام يزوج
الاخ من الاخت وقد حرم الله ذلك على موسى وللقائل ان يقول اما الاول فلا نسلم نبوة محمد عليه السلام
لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى امرا الناس بشرعهما الى زمان
ظهور محمد عليه السلام ثم بعد ذلك امر الناس باتباع شرع محمد عليه السلام فعند ظهور
شرع محمد عليه السلام زال التكليف بشرع موسى وعيسى عليهما السلام ودخل التكليف
بشرع محمد لكنه لا يكون نسخا بل يكون جاريا مجرى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القران
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وعند
ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك امتنع تحقق النسخ واما الثاني فجواب
اليهود عن الاجماع الذي اوردناها واما الاجماع فكيف يصح دعواه بعد ما صح وقوع
الخلاف فيه والمعتمد في المسئلة قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
وجه الاستدلال به ان جواز التمسك بالقران اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف
فان توقف عاد الامر الى ان نبوة نبينا محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته
فوجب القول بصحة النسخ وان لم يتوقف عليه فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الاية على
النسخ واحتج منكرو النسخ عقلا بان الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا
كان النهي عنه نهيا عن الحسن عقلا وان كان قبيحا كان الامر به امرا بالقبيح وعلى كلا
التقديرين يلزم اما الجهل او السفه واحتج المنكرون سمعا بوجهين الاول هو ان الله تعالى
لما بين شرع موسى عليه السلام فاللفظ الدال عليه اما ان يقال انه دال على دوام شرعه
او ما دل عليه فان كان الاول فاما ان يكون قد ضم الله اليه ما يدل على انه سينسخه او لم يضم
اليه ذلك فان كان الاول فهو باطل من وجهين الاول ان التنصيص على اللفظ الدال على
الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه عبث وسفه الثاني
ان على هذا التقدير لما بين الله تعالى ان شرعه سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب
ان ينقل هذه الكيفية اما اولا فلانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية
جاز في شرعنا ايضا ذلك وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ
واما ثانيا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك
اشتهر [illegible] ولم ينقل ولو نقل لما [illegible] محمد عليه السلام [illegible] النسخ
اصل النسخ ولم ينقل واذا ثبت وجوب نقل تلك الكيفية بالتواتر وجب ان يكون العلم

العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بانه نبي عليه السلام نص على شرعه
سيصير منسوخا كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لكان العلم الكل بالضرورة ان دين موسى
عليه السلام ان شرعه سيصير منسوخا ولو كان ذلك ضروريا لاستحال منازعة الجمع العظيم
فيه وحيث نازعوا دل ذلك على انه عليه السلام ما نص على هذه الكيفية واما القسم الثاني
وهو ان الله تعالى ذكر لفظا يدل على الدوام ولم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فنقول
على هذا التقدير وجب ان لا يصير منسوخا والا لزم [illegible] فها هنا ذكر اللفظ الدال على
الدوام مع انه لا دوام تلبيس وهو غير جائز وثانيها انا اذا جوزنا ذلك لم يبق لنا طريق الى العلم بان
شرعنا لا يصير منسوخا لاحتمال ان يقال ان يقول الشرع هذه الشريعة فانه لا يصير منسوخة
[illegible] لكن اذا رأينا مثل هذا مع عدم الدوام في بعض الصور زال الوثوق به في كل
الصور وثالثها انه يلزم جواز مخالفة الظاهر لا يبقى وثوق بوعده ووعيده وكل ذلك باطل
فان قلت عرفناه بالاجماع او بالتواتر قلت اما الاجماع فلا يعرف كونه دليلا الا باية او خبر
فان انتم دلالة الاية والخبر لا يجري اللفظ على ظاهره فاذا جوزنا خلافه لا يبقى دليل الاجماع
موثوقا به اما التواتر فلذلك لان غايته ان جاء الرسول عليه السلام قال هذه الالفاظ
لكن لعله اراد شيئا يخالف ظواهرها واما القسم الثاني وهو ان قال ان شرع موسى بلفظ
لا يدل على الدوام البتة فنقول مثل هذا لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة على ما ثبت ان الامر لا يفيد
التكرار ومثل لا احتاج الى النسخ بل لا يقبل النسخ البتة فاذا اثبت بالتواتر ان موسى عليه السلام
قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والتراخي
حجة بالاتفاق قول موسى حجة بالاتفاق والجواب عن الاول ان نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك
الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في وقت اخر فيامر به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه ثم
ينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه كما ان الطبيب ان علم فيما لم يزل ان امراض زيد وفقره
مصلحة له في وقت وصحته وغناه مصلحة له في وقت اخر فيمرضه ويفقره حين علم ان ذلك
مصلحته ويغنيه ويصحه حين علم ان ذلك مصلحته وكما ان الانسان يعلم ان الرفق
مصلحة ابنه وعبده اليوم والعنف مصلحته في غد فيامر عبده بالرفق اليوم وبالعنف
به في غد والجواب عن الثاني ان نقول اتفق المسلمون على انه تعالى بين شرع موسى بلفظ
يدل على الدوام واختلفوا في انه هل ذكر معه ما يدل على انه سيصير منسوخا فقال ابو الحسين
البصري يجب ذلك اما جملة او اجمالا تلبيسا وقال جماهير اصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجب ذلك
وقد مر توجيه المذهبين في مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب حتى نأتي بالجواب
عن هذه الشبهة تفريعا على كل واحد من هذين المذهبين اما على قول ابي الحسين الا ان من
البيان فنقول لم لا يجوز انه قال ان تعالى بين في تلك الشريعة انها ستصير منسوخة لكن
لم ينقله اهل التواتر لا جرم لم يشتهر ذلك كما اشتهر اصل الشرع فان ذلك لما بين الله تعالى
اصل ذلك الشرع واوصله الى اهل التواتر فهلا اوصل ذلك التخصيص الى اهل التواتر ايضا

عن اهل التواتر ان نقلوا نقله اولا يجوز فان جاز على
ان يكتمه او يحمله الى اهمال التواتر واما ان لم يوصله الى اهل التواتر او ان اوصله اليهم لكنهم اجازوا نقله جاز مثله في
الشارع ان لا يوصل ذلك المخصص الى اهل التواتر او ان اوصله اليهم
كل شرع فكيف تقطعون مع هذا التجويز بدوام شرعكم فلعلها وان كانت مستمرة منسوخة
الآن الله تعالى ما بين ذلك او بينه الى اهل التواتر ما تقاوه بان اخلوا بنقله واعيا بعليه
محمد عليه السلام نسخ الصلوات في صوم رمضان ولم ينقل ذلك ولما بطل هذا الاحتمال
ثبت انه تعالى بين ذلك المخصص لاهل التواتر وان اهل التواتر ما اخلوا بنقله وحينئذ يعود
السؤال فان الاشكال انما يزول لو ثبت انه حصل في اليهود في كل عصر ما بلغ مبلغ التواتر
وذلك ممنوع فانهم انقطعوا في زمان بخت نصر ولاجل انقطاعهم تحقق خلاف شرعنا فانهم
كانوا في جميع الاعصار بالغين مبلغ التواتر واما الجواب عن قول اصحاب ابي هاشم ان المخصص
لم يكن متصلا الى زمان موسى عليه السلام هو قول التلبيس قلنا سنبين الجواب عنه في مسئلة
تاخير البيان عن وقت الخطاب والله اعلم والجواب عن الثالث انا لا نعلم ان موسى عليه السلام
وانه قال ان هذه التوراة منقطعة خمس عشر... اصحه فهذا ان قيل لكن لفظ التابيد في التوراة
لم يجا لك المبالغة دون الدوام في صور احدها قوله في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعتق
في السابعة فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا ثانيها قوله في البقرة التي امروا بذبحها
يكون ذلك سنة ابدا لكم وقطع التعبد بذلك عندكم وثالثها امروا في قصة دم الفصح
بان يذبحوا الحمل ويأكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد
بذلك عندكم ورابعها قال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا
عشية قربانا دائما الخ فاذا ثبت في هذه الصور ورود الفاظ التابيد ولم تدل على الدوام

المسئلة الخامسة اتفقت الامة على جواز نسخ القرآن وقال

ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لا يجوز لنا وجوه احدها ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها
بالاعتداد حولا وذلك والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشر قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية
لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم
في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل
وضع الحمل بسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية وثانيها
امر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال
سببه لان التعبد به انما كان لتمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل
هذا الغرض سقط التعبد بالصدقة والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق
منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه ايضا
قوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وثالثها انه قال تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم

ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم
وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ورابعها قوله تعالى ما ننسخ من
آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها قال ابو مسلم النسخ هو الازالة والمراد في هذه الآية ازالة
القرآن من اللوح المحفوظ والجواب ان ازالة القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن
وهذا النسخ مختص ببعضه وخامسها قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها ثم ازال الحكم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك
القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان في حال عذر
والجواب ان ما ذكرته ليس الا الفرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها
امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية فكان نسخا وسادسها قوله تعالى
واذا بدلنا آية مكان آية والتبديل يشتمل على رفع واثبات
والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف ما كان فهو رفع ونسخ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد
به ان الله تعالى انزل احدى الآيتين بدلا عن الاخرى فيكون البدل بدلا مما لم ينزل قلت
حمل العدم بدلا غير جائز واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب المراد ان
هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه بعده ما يبطله

المسئلة السادسة

اختلفوا في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله مثاله اذا قال الله تعالى
لنا في صبيحة يومنا صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند
غروب الشمس ركعتين بطهارة فهذا عندنا جائز خلافا للمعتزلة وكثير من الفقهاء لنا ان الله تعالى
امر ابراهيم بذبح اسماعيل عليهما السلام ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان قيل لا نسلم انه
كان مأمورا بالذبح بل لعله كان مأمورا بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب
بكونه مأمورا بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض ما امر به لكان قد صدق
بعض الرؤيا فان قيل الدليل عليه بل فيه اوجه احدها قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك
قال يا ابت افعل ما تؤمر فقوله ما تؤمر لا بد وان يكون عائدا الى شيء فالمذكور هاهنا قوله اني اذبحك
توجب صرفه اليه وثانيها قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح لا توصف
بانها بلاء مبين وثالثها وفديناه بذبح عظيم ولو لم يكن مأمورا بالذبح لما احتاج الى الفداء قلت الجواب
عن الاول ان الرؤيا لا تدل على كونه مأمورا بذلك فاما قوله افعل ما تؤمر فانما يفيد الامر في المستقبل
فلا ينصرف الى ما مضى من رؤياه في المنام وعن الثاني ان الاضجاع للذبح واخذ المدية مع غلبة الظن
بكونه مأمورا بالذبح بلاء عظيم وعن الثالث انه انما فدى بالذبح ما كان يتوقعه من الامر بالذبح سلمنا
انه امر بالذبح لكن لم قلتم انه نسخ ذلك بيانه من وجوه الاول انه كان كلما قطع موضعا من الحلق
وتعداه الى غيره وصل الله تعالى ما تقدم قطعه فان قيل حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص
يبطل به الحياة قلت فعلى هذا ليس جزء من مسمى الذبح الا انه يقال قد ذبح هذا الحيوان وان
لم يمت بعد

الثاني انه امر بالذبح وان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد فكان اذا امر ابرهيم
السكين انقلب شيئا فان قيل سلمنا سلامة دليلكم لكنه معارض بدليل آخر وهو ان ذلك يقتضي
كون الشخص الواحد مامورا منهيا عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد وذلك محال بيان
انه يلزم ذلك بانه اوجبه اجلها ان المسئلة مفروضة في هذا الموضع فانه لما امر بركعتين
من الصلوة عند غروب الشمس الى وقت الظهر غير ركعتين من الصلوة عند غروب الشمس
ونهى وقت الظهر عن ركعتين من الصلوة عند غروب الشمس فقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وجه واحد
حتى لو لم يتخصص بشرط من هذه الشرائط لم يكن هي المسئلة التي تنازعنا فيها وثانيها ان قوله صلوا عند
غيبوبة الشمس غير موضوعة بالصلوة في ذلك الوقت لغة وشرعا وقوله لا تصلوا عند غيبوبة
الشمس موضوعة للنهي عن الصلاة في ذلك الوقت لغة وشرعا وبالنهي وهو ان النهي لو تعلق بغير ما تعلق
به الامر لكان لا يخلو اما ان يكون المنهي عنه امرا يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل في متعلق الامر او
لا يلزم ذلك فان كان الاول كان المتاخر رافعا للمتقدم [illegible] فيتوارد الامر والنهي على شيء
واحد في وقت واحد من وجه واحد وان كان الثاني لم يكن ذلك هي المسئلة التي تنازعنا فيها لانا
نوافقنا على انه الامر بالشيء لا يمنع من النهي عن شيء آخر لا يلزم من الانتهاء عنه الاخلال بذلك المامور
به بيان انه ذلك محال انه ذلك الفعل في ذلك الوقت لا بد وان يكون اما حسنا واما قبيحا
فان كان [illegible] ماكان عالما بحاله ثم بدا له فلذلك احتمل الامر والنهي وذلك محال
البداء على الله غير جائز واما ان يقول انه كان عالما بحاله قبل [illegible] اما الامر بالقبيح او النهي عن الحسن وذلك
ايضا محال والجواب الدليل على انه كان مامورا بالذبح انه لو لم يكن مامورا ابراهيم بل كان مامورا
بمجرد المقدمات ومعلوم انه اتى بتلك المقدمات فوجب ان لا يحتاج معها الى الفداء لان الاتيان بالمامور
به [illegible] عن العهدة والخارج عن العهدة لا يحتاج الى الفداء وحيث احتاج الى الفداء علمنا
انه لم يات بالمامور به في الوجود وهذا هو الجواب عن قولهم انه قطع موضعا من الحلق وتعدي ان
[illegible] بكل المامور به داخلا في الوجود فوجب ان لا يحتاج
معه الى الفداء واما قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فغير دال على انه اتى بكل المامور به بل عليه
السلام صدق قلبا وعزم على الاتيان بها فاما انه فعلها بتمامها فليس في الاية دلالة عليه وقوله ان
الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد قلنا ان اعترفتم بانه كان مامورا ببعض الذبح لم
[illegible] تكليف ما لا يطاق وان قلتم بانه كان مامورا بالمقدمات فهو عود الى
السؤال الاول واما [illegible] فالجواب عنها من وجهين الاول وهو الذي يحسم المادة انها مبنية على
الحسن والقبح [illegible] الباب سلمنا ذلك ولكنا نقول كما يحسن الامر والنهي بالشيء لما في
[illegible] المامور به والمنهي عنه فقد يحسنان لمصلحة تتولد من نفس الامر والنهي فان
السيد يقول لعبده اذهب الى القرية غدا راجلا ويكون غرضه من ذلك حصول الرياضة
له في الحال وعزمه على ادا ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع انه يعلم انه سيرفع عنه
ذلك التكليف فاذا ثبت هذا فنقول الامر بالفعل الحسن اذا كان المامور به منشأ المصلحة

المصلحة والامر به ايضا يكون منشأ المصلحة وعلى هذا التقدير ظهر الجواب عما قالوه لانه حسنه
بالفعل لان المامور به منشأ المصلحة وكان الامر به منشأ المصلحة فلا جرم حسن الامر به في
الوقت الماضي في المامور به منشأ المصلحة الى ما في الامر به منشأ المصلحة فلا جرم حسن النهي
عنه فان قيل المانع الفعل منشأ المصلحة كما كان فالنهي عنه محال يكون منعا عن منشأ المصلحة
وذلك غير جائز قلت انه يكون المنع من الشيء استماله على جهة واحدة من جهات المفسدة
فما هيا المامور به ان تقع منشأ للمصلحة الا ان الامر به والحث عليه لما صار منشأ
للمفسدة كان الامر به وايجابه حسنا نظرا الى المامور به لكنه قبيح نظرا الى نفس الامر وذلك
ذات بمنجه

المسئلة السابعة يجوز نسخ الشيء الى بدل خلافا لقوم لنا انه
نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام لا الى بدل احتج القول
بانه نسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب انه نسخ الاية بعيد نسخ لفظها
ولهذا قال نات بخير منها او مثلها فليس لنسخ الحكم ذكر في الاية سلمنا ان المراد نسخ الحكم
لكن لم لا يجوز ان يقال ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت

المسئلة الثامنة يجوز نسخ الشيء الى ما هو اثقل منه خلافا لبعض اهل الظاهر
لنا ان المسلمين نسخوا ازالة التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم نسخا وهو اشق وازالة
الحبس في البيوت الى الجلد والرجم نسخا وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بنصب القتال
مع التشديد بثبات الواحد للعشرة وحرم الخمر ونكاح المتعة بعد اطلاقهما ونسخ
جواز تاخير الصلاة عند الخوف الى ايجابها في اثناء القتال ونسخ عاشوراء بصوم رمضان
وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر احتجوا بقوله تعالى نات بخير منها والخير
ما هو اخف علينا وبقوله يريد الله بكم اليسر والجواب عن الاول بل الخير ما هو اجزل
ثوابا واصلح لنا في المعاد وان كان اثقل في الحال وعن الثاني انه محمول على اليسر في الاخرة حتى
لا يتطرق اليه تخصيصات غير محصورة

المسئلة التاسعة يجوز نسخ التلاوة
دون الحكم وبالعكس لان التلاوة والحكم عبادتان منفصلتان وكل ما كان كذلك فانه غير
مستبعد في العقل ان يصيرا معا مفسدتين او ان يصير احدهما مفسدة دون الاخرى
ويكون الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بان الله تعالى ازال مثل هذا الحكم
رحمة منه على عباده وقد نسخ الله تعالى الحكم دون التلاوة في قوله متاعا الى الحول غير اخراج
وقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والتلاوة دون الحكم فيما روي عن عمر انه الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس نزل في قتلى بئر معونة بلغوا
اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر رضي الله عنه كنا نقرا من القران
لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم والحكم والتلاوة معا ما روي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة

المسئلة العاشرة اختلفوا في انه هل يكون خبرا على الاخر
بغيره

لقولنا الفعل الفلاني محدث وذلك لا يتطرق اليه النسخ او عما يجوز تغيره وهو اما ان يكون ماضيا
او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج وجوز
النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز النسخ في شيء منه وهو قول اكثر المتقدمين لنا ان الخبر
اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا
خمسين عاما وان كان خبرا مستقبلا وكان وعدا او وعيدا كقوله لاعذبن الزاني ابدا فهو ايضا
ان يبين من بعد انه اراد الف سنة وان كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل فان الخبر كالامر و
في تناوله للاوقات المستقبلة فصح اطلاق الكل مع ان المراد بعض ما تناوله فهو مستوعب
فثبت ان حكم النسخ في الخبر كحكمه في الامر احتج ابو هاشم بامرين الاول ان دخول النسخ في الخبر يوهم انه كان كذبا
لم يأت الثاني لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقول اهلك الله عادا ثم يقول ما اهلكهم والجواب عن الاول
ان دخول النسخ على الامر يوهم البدا ايضا فان قالوا الايهام ان النهي ما دل على ان الامر لم يتناول
ذلك الوقت قلنا وهاهنا ايضا الايهام الكذب لان الناسخ يدل على ان الخبر ما تناول الا تلك
الصورة وعن الثاني ان اهلاكهم غير متكرر لانهم لا يهلكون الا مرة واحدة فقط فقوله ما اهلكهم رفع
لتلك المرة فيصير الكذب واما ان اراد بقوله ما اهلكهم انه ما اهلك بعضهم كان ذلك تخصيصا
بالاشخاص لا بالازمان فلم يكن نسخا **المسألة الحادية عشرة** اذا قال الله افعلوا
هذا الفعل ابدا يجوز نسخه خلافا لقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التأبيد في تناوله لجميع الازمان
المستقبلة كلفظ العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز ورود التخصيص فكذا الثاني والجامع
هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص الثاني ان شرط النسخ ان يرد على الامر على سبيل الدوام و
الناسخ لا يدل الا على الدوام فكان التأبيد شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه
احتجوا بامرين الاول ان قوله افعلوا ابدا قائم مقام قوله افعلوا في هذا الوقت وفي ذاك وذاك
الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على ذلك الوجه لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر لفظ التأبيد الثاني
لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التأبيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام التكليف والجواب عن الاول
ان ذلك يمنع النسخ كما ان المنسوخ لا بد من كونه لفظا مفيدا للدوام اما بصريحه واما بمعناه
ثم انه منقوض بانه يجوز جاء الناس الا زيدا ولا يجوز جاء زيد وعمرو وبكر وجاء الا ما جاء بكر
ثم الفرق ما حققناه في مسألة ان للعموم صيغة وعن الثاني ان لفظ التأبيد يفيد ظن الاستمرار
لكن القطع به حصل الامن القرائن **القسم الثالث في الناسخ والمنسوخ المسألة**
الاولى نسخ السنة بالسنة يقع على وجوه اربعة احدها نسخ السنة المقطوعة
بالمقطوعة والثاني نسخ الخبر الواحد بخبر الواحد لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها وقال في شارب الخمر فان شربها فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها الرابعة
فلم يقتله والثالث نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع ولا اشكال فيه والرابع نسخ الخبر المتواتر
بالواحد وهو جائز في العقل غير واقع في الشرع عند الاكثرين خلافا لبعض اهل الظاهر
لنا ان الصحابة كانت تترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب فان عمر رضي الله عنه لما

الأمر

كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا الاستدلال
ضعيف لانا نقول يجب ان اهل الحديث دل على انهم ما قبلوا ذلك الخبر في نسخ المتواتر فكيف
يدل على اجماعهم على انهم ما قبلوا خبرا من اخبار الاحاد في نسخ المتواتر واحتج اهل الظاهر
بوجوه الاول انه جاز تخصيص المتواتر بالاحاد فجاز نسخه والجامع دفع الضرر المظنون الثاني
خبر الواحد دليل من ادلة الشرع فاذا صار معارضا لحكم المتواتر وجب تقديم المتأخر قياسا
على سائر الادلة الثالث ان نسخ الكتاب وقع باخبار الاحاد في وجوه احدها قوله تعالى قل لا
اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية منسوخة بما روي بالاحاد ان النبي عليه السلام
نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وثانيها قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بما روي
بالاحاد انه عليه السلام قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وثالثها قوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين منسوخ بما روي بالاحاد
من قوله لا وصية لوارث ورابعها ان الجمع بين وضع الحمل والعدة منسوخ باجل الاجلين واذا
ثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد وجب جواز نسخ الخبر المتواتر انه لا قائل بالفرق والرابع
ان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليهم الخامس انه عليه السلام كان
ينفذ احاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ والجواب عن الاول ان الفرق
بين النسخ والتخصيص واقع باجماع الصحابة والخصم ان منع وجود هذا الاجماع على ما سبق
وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه والاحاد لا يفيد الا الظن فلم لا يجوز ان يكون هذا الفارق مانعا
من ترجيح الواحد واما الايات فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي انما يتناول الوحي اليه
في تلك الغاية ولا يتناول ما بعد ذلك فلم يكن النهي الوارد بعده نسخا وعن العاشر انا انما
خصصنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح المرأة على عمتها لتلقي الامة هذا الحديث
بالقبول وعن الثالث يجوز ان يصير الاجماع عن خبر ثم لا ينقل ذلك الخبر اكتفاء بالاجماع
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال اجماعهم عن خبر ثم يضعف نقله استغناء بالاجماع
واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون هذا الخبر مقطوعا به عندهم ثم يضعف نقله لاجماعهم
على العمل بموجبه وهذا هو الجواب ايضا عن الرابعة والجواب عن الحجة الرابعة لعل
الرسول عليه السلام خبرهم بان ذلك قبل وقوع الواقعة فلذلك قبلوا خبر الواحد
ولعله انضم اليه من القرائن ما افاد العلم لان المسجد قريب من رسول الله عليه السلام
ويقطع الصحابة في ذلك والجواب عن الحجة الخامسة انا سنبين وجهها في باب خبر الواحد
المسألة الثانية قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والدليل ما ذكرناه في الرد
على ابي مسلم الاصفهاني ونحن هاهنا نذكر امرين احدهما انه يجوز نسخ السنة بالقران وهو ايضا
قول الاكثرين وقال الشافعي لا يجوز احتج المثبتون بامور احدها ان التوجه الى بيت المقدس كان
ثابتا في الابتداء بالسنة ثم الله تعالى نسخه بالقران ما يتوهم دليلا عليه الا قوله تعالى فول وجهك
وذلك ليس عليه الا تمامه يقتضي التخيير بين الجهات واما انه ليس بقول لم لا يجوز ان يقال التوجه

الآية نسخت تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا دليل ثم
الى بيت المقدس وقع في الاصل بالكتاب
من بعد الفجر سلمنا ان التوجه الى بيت المقدس وقع بالنسبه فلم لا يجوز ان يقال حصل نسخه الصبا
بالسنه وللبس من حيث ثبت التوجه الى الكعبه بالكتاب ما يجب ان يكون التحويل الى بيت
المقدس بالكتاب لان الظاهر انه تحول عن الجهة التي كان يتوجه اليها وينتظر ما يؤمر به
من بعد فامر بالتوجه الى الكعبة فان لم يكن ذلك هو الظاهر فنجوزه وهذا كاف في المنع من
الاستدلال وثانيها قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ تحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن
وثالثها نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء ثابتا بالسنة
ورابعها صلاة الخوف وردت في القرآن ناسخا لما ثبت بالسنة من جواز تأخيرها الى انجلاء
القتال حتى انه قال يوم الخندق وقد اخر الصلاة حشى الله قبورهم نارا لحبسهم لنا عن
الصلاة وخامسها قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ فعله رسول الله من العهد في الصلح
واعلم ان السؤال الذي اورد وارد في الكل من الحالات فلا يرجع في هذه السؤالين وقال
الاحتجاج الى تقدير سنة خافية ... ولا ضرورة فلم يقله فهذا جهل عظيم ان المسئلة
لا بد لها من تصحيح مقدماتها بالدلالة فاذا عجز عنها لم يتم دليله واحتج الشافعي رضي الله عنه
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقرآن والناسخ بيان
للمنسوخ ولو كان القرآن ناسخا للسنة لكان القرآن بيانا للسنة فيكون كل واحد منهما
بيانا للآخر والجواب ليس في قوله لتبين للناس ما نزل اليهم دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان فانه اذا
دخلت الدار ... على زيد ليس فيه انه لا يفعل فعلا آخر سلمنا ان السنة كلها بيان لكن
البيان هو الابلاغ وحمل البيان على هذا اولى لانه عام في كل القرآن اما حمله على بيان المراد فهو
تخصيص ببعض ما انزل وهو ما كان مجملا او عموما مخصوصا وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر
اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر المسألة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
جائز وواقع وقال الشافعي رضي الله عنه لم يقع واحتج المثبتون بصور احدها انه كان الواجب على
الزانية الحبس في البيوت لقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم ان الله تعالى
نسخ ذلك بآية الجلد ثم انه عليه السلام نسخ الجلد بالرجم فان قلت بل نسخ ذلك بما كان قرآنا
وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قلت ان ذلك لم يكن قرآنا يدل عليه
ان عمر رضي الله عنه قال لولا ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله شيئا لالحقت ذلك
بالمصحف ولو كان ذلك قرآنا في الحال وكان ذلك ثم نسخ لما كان ذلك ولقائل ان يقول
لما نسخ الله تلاوته وحكم باخراجه عن المصحف كفى ذلك في صحة قول عمر ولم يلزم منه القطع بانه
لم يكن البتة قرآنا وثانيها نسخ الوصية للاقربين بقوله لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع
الوصية اذ الجمع ممكن وهذا ضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية
انه آية الميراث مانعة من الوصية وعلى ان قوله عليه السلام لا وصية لوارث خبر واحد ولو
قلنا انه كان متواترا لوجب ان يكون الآن متواترا لانه خبر في واقعة مهمة تتوفر الدواعي على نقله

نقله وما كان كذلك وجب نقله متواترا وحيث لم يبق الآن متواترا علمنا انه ما كان متواترا في
الاصل فالاولى بان الآية صارت منسوخة به لاقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز بالاجماع
واحتج الشافعي رضي الله عنه بامور الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
والاستدلال بالآية من وجوه احدها انه تعالى اخبر انه اذا نسخ من الآي يأت بخير منه وذلك يفيد
انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه يفيد
انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القرآن
قرآن وثانيها قوله تعالى نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن
الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول وثالثها ان قوله نأت بخير منها يفيد
ان المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيرا من القرآن ورابعها انه قال ألم تعلم ان الله على
كل شيء قدير دل على ان الذي يأتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهذا هو القرآن
دون غيره الثاني قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه بانه مبين للقرآن ونسخ
العبادة رفعها ورفعها ضد بيانها الثالث قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية اخبر انه
تعالى هو الذي يبدل الآية بالآية الرابع انه تعالى حكى عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الآية
بالآية انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهذا
يقتضي ان ما ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للايهام الخامس قوله تعالى قال
الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان
اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على ان القرآن لا ينسخه السنة السادس ان ذلك يوجب
التهمة والنفرة والجواب عن الوجوه التي ذكروها في التمسك بالآية الاولى بوجه عام ثم ما يخص
كل واحد من تلك الوجوه اما العام فهو ان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب
ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ
والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الآية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب
على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم ترتب كل
واحد منهما على الآخر وهو دور واما الوجوه الخاصة فالجواب عن الاول انا لا نسلم ان ذلك
الخير لا بد وان يكون من جنس الآية المنسوخة وليس تعلقهم بالمثال الذي ذكروه اولى
من مثال آخر وهو ان يقول القائل من يلقني بحمد وثنا احمله الفه خير منه فانه لا يقتضي
ان الذي يلقاه به من جنس الحمد والثنا او من قبيل المدحة والعطا وعن الثاني وهو ان قوله
نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير فنقول المراد بالاتيان شرع
الحكم والزامه والسنة في ذلك كالقرآن في ان المثبت لهما هو الله تعالى وعن الثالث
وهو قوله السنة لا تكون خيرا من القرآن ان نقول اذا كان المراد بالخير الاصلح في
التكليف والانفع في الثواب لم يمتنع ان يكون مضمون السنة خيرا من مضمون الآية وعن
الرابع ان الناسخ رافع الحكم سواء ظهر ذلك بالقرآن او السنة وعلى التقديرين فالله تعالى هو المنفرد

والجواب عن الحجة الثانية ان النسخ لا ينافي البيان لانه تخصيص الحكم بالازمان كما ان التخصيص
تخصيص الحكم بالاعيان والجواب عن الثالثة ان الناسخ سوا كان قرانا او خبرا فالمبدل له في الحقيقة
هو الله تعالى والجواب عن الرابعة ان من يتهم الرسول فانه يتهمه لانه شكك في نبوته ومن يكن هذه حاله
فالنبي عليه السلام مفتر عنده سوا نسخ الكتاب بالكتاب او بالسنة والمزيل لهذه التهمة هو
التمسك بمعجزاته والجواب عن الخامسة وهو قوله تعالى ائت بقران غير هذا او بدله انه بدل عليه السلام
لا ينسخ الا بوحي والدليل على ان الوحي لا يكون الا قرانا والجواب عن السادسة ان التفرع لا يدل بالدليل
الدال على انه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى **المسلة الرابعة** في كون الاجماع
منسوخا وناسخا الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول لانه مادام عليه السلام في الحياة لم ينعقد
الاجماع من دونه لانه عليه السلام سيد المومنين ومتى وجد قوله فلا عبرة بقول غيره فاذن الاجماع انما ينعقد
بعد وفاة الرسول اذا ثبت هذا فنقول لو نسخ الاجماع لكان انتساخه بالكتاب او السنة او الاجماع
او القياس والكل باطل اما بالكتاب والسنة فلانه لا يخلو ان يكونا كانا موجودين وقت انعقاد
ذلك الاجماع او ما كانا موجودين في ذلك الوقت فان كانا موجودين مع ان الامة حكمت على خلافهما
كانت الامة مجمعة على الخطا ذاهبة عن الحق وانه غير جائز وان لم يكونا موجودين استحال حدوثهما
ذلك لاستحالة ان يحدث كتاب او سنة بعد وفاة الرسول عليه السلام واما بالاجماع فلان
انعقاد مثل الاجماع الثاني اما ان يكون لا عن دليل او عن دليل فان لم يكن عن دليل كان ذلك اجماعا على
الخطا وانه غير جائز وان كان ذلك عن دليل عاد التقسيم الاول من ان ذلك الدليل اما ان يكون
موجودا حال انعقاد الاجماع الاول او حدث بعده وقد بينا فساد هذين القسمين فان قلت اليس
ان الامة اذا اختلفت على قولين فقد جوزت للعامي ان ياخذ بايهما شا ثم اذا اتفقت بعد ذلك على
احدهما فقد منعت العامي من الاخذ بذلك القول الثاني فها هنا الاجماع الثاني ناسخ حكم الاجماع الاول
قلت الامة انما جوزت للعامي الاخذ باي القولين شا مشروطا بانه لا يحصل الاجماع على احد القولين
فكان الاجماع مشروطا بهذا الشرط فاذا حصل الاتفاق فقد زال شرط الاجماع فانتفى الاجماع الاول
لانتفا شرطه لا لان الثاني نسخه فاما بالقياس فلان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا حصل
الاجماع لم يكن القياس صحيحا فلم يجز نسخه به واما كون الاجماع ناسخا فقد جوزه عيسى بن ابان
والحق انه لا يجوز لان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاول يقتضي
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطا والاجماع لا يكون خطا والثاني ايضا باطل
لان الاجماع المتاخر اما ان يقتضي ان الاجماع الاول حين وقع وقع خطا او يقتضي انه كان
صوابا لكن الى هذه الغاية والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطا ولو جاز ذلك لما كان
المنسوخ بدولى من الناسخ وان كان صوابا حين وقع ولكن كان موقتا فلا يخلو اذا كان الاجماع
المتقدم المفيد للحكم الموقت من ان يكون مطلقا او موقتا فان كان مطلقا استحال ان يفيد
الحكم موقتا وان كان موقتا الى غاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه
فلا يكون الاجماع المتاخر رافعا له والثالث باطل لان هذه المسلة لا تتصور الا اذا انقضى العصر
حكما

احكام اجمعوا على خلاف حكم ذلك القياس فيعلم بذلك زوال ذلك القياس بعد ثبوته لزوال الاجماع
عنه وهل يجوز الان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد زال شرط صحة
القياس فزال الحكم لزوال الشرط لا يكون نسخا **المسلة الخامسة** في كون القياس
منسوخا وناسخا اما كونه منسوخا فنقول فسخ القياس اما ان يكون في زمان حياة الرسول عليه
السلام او بعد وفاته فان كان في حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص او بالاجماع او بالقياس
اما بالنص فبان ينص الرسول عليه السلام في الفرع على خلاف حكم الاصل الذي يشبهه
القياس بعد استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع فلانه اذا اختلفت الامة على قولين
فيما سلف ثم اجمعوا على احد القولين كان اجماعهم على احد القولين رافعا لحكم القياس الذي
اقتضى القول الاخر واما بالقياس فبان ينص في صورة على خلاف ذلك الحكم ويجعله معللا بعلة
موجودة في ذلك الفرع ويكون امارة علتها اقوى من امارة علية الوصف لحكم الاول في الاصل
الاول ويكون كل ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الاول واما بعد وفاة الرسول فانه
يجوز نسخه في المعنى فان ذلك لا يسمى نسخا في اللفظ اما بالنص فاذا اجتهد انسان في طلب
النصوص ثم لم يظفر بشي منها ثم اجتهد وحكم بشي قياسا ثم ظفر بعد ذلك بنص
او اجماع او قياس اقوى من القياس الاول على خلافه فانا ان قلنا كل مجتهد مصيب كان
هذا الوجدان ناسخا لحكم القياس الاول فلم يكن النص الذي وجده اخرا ناسخا لذلك
القياس واما كون القياس ناسخا فهو اما ان ينسخ كتابا او سنة او اجماعا او قياسا
والاقسام الثلثة الاول باطلة بالاجماع واما الرابع وهو كونه ناسخا لقياس اخر فقد تقدم القول
فيه **المسلة السادسة** في كون الفحوى ناسخا ومنسوخا اما كونه منسوخا فقد
اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا واما نسخ الاصل وحده فانه يقتضي نسخ الفحوى لان
الفحوى تبع الاصل فاذا زال المتبوع زال التبع بالجملة واما نسخ الفحوى مع بقا الاصل
فاختيار ابي الحسين انه لا يجوز قال لان فحوى القول لا يرتفع مع بقا الاصل الا وينتقض الغرض
لانه اذا حرم علينا التافيف على سبيل الاعظام للابوين كانت اباحة ضربهما نقضا
للغرض واما كونه ناسخا فمتفق عليه لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت
عقلية فهي يقينية ومقتضى النسخ لا محالة **القسم الثالث فيما يظن
انه ناسخ وليس كذلك** المسلة الاولى اتفق العلما على ان زيادة عبادة على
العبادات لا يكون نسخا للعبادات ولا زيادة صلاة على الصلوات واما جعل اهل
العراق زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة
الوسطى وقوموا لله قانتين لانه يجعل ما كان وسطى غير وسطى فقيل لهم يجب ان يكون زيادة
عبادة على اخر العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة ولو كان كذلك لوجب
قبل الزيادة عشرة بعد الزيادة لا تبقى كذلك فيكون نسخا اما الزيادة التي لا تكون كذلك فقد اختلفوا
فيه فذهب الشافعي رضي الله عنه انها ليست نسخا وهو قول ابي علي وابي هاشم وذهبت الحنفية

ان النص ان اراد من جهته دليل الخطاب
انما نسخ وفيهم من فصل بين ذكرنه وجهين احدهما ان الزيادة كانت الزيادة نسخا والا فلا وثانيهما قول القاضي عبد الجبار
او الشرط احدهما ان ما افادته الزيادة كانت الزيادة نسخا والا فلا وثانيهما قول القاضي عبد الجبار
ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه فانه يكون نسخا كزيادة ركعة
على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم
استئنافه فعله انما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن نسخا كزيادة التغريب على الحد وزيادة
عشرين على حد القاذف واعلم ان لابي الحسين البصري رحمه الله طريقة في هذه المسئلة هي احسن
من كلها فيلت فيها فقال النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص
هل يقتضي زوال امر لا والحق انه يقتضي لان اثبات كل شي لا اقل من ان يقتضي زوال عدمه
الذي كان وثانيها ان هذه الازالة هل يسمى نسخا والحق ان الذي يزول بسبب هذه
الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا
وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة نسخا وثالثها انه هل يجوز الزيادة
على النص بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان المزال حكم العقل وهو البراءة الاصلية
جاز ذلك الا ان يمنع مانع خارجي كالقول بخبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم به البلوى والقياس
لا يكون حجة في الحدود والكفارات الا ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ
واما ان كان الحكم المزال شرعيا فالمعتبر في دليل الزيادة فان كانت بحيث يجوز ان يكون
ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا فهذا حظ البحث الاصولي ولتحقيق ذلك
في المسائل الفقهية المتفرعة على هذا الاصل فهي ستة **الحكم الاول** زيادة
التغريب او زيادة عشرين على حد ثمانين لا يزيل الا نفي وجوب ما زاد على الثمانين
وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين غير مشترك بين ايجاب الثمانين مع
نفي الزائد وبين ايجابه مع ثبوت الزيادة وما به الاشتراك لا اشعار له بما به الامتياز
فايجاب الثمانين لا اشعار له البتة بانتفاء الزائد ولا اثباته الا ان نفي الزيادة معلوم بالعقل
فان البراءة الاصلية معلومة بالعقل ولم ينقلنا عنه دليل شرعي واذا كان ذلك حكما عقليا
جاز قبول خبر الواحد والقياس فيه اذ لا مانع سوى النسخ واما ان الثمانين وحدها
وكونها وحدها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فكان ذلك صحيح تابع لنفي وجوب
الزيادة فلما كان ذلك النفي معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد ان الغرض لو كانت
ثمانين لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها
شي آخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على اداء ذلك مع انه يجوز اثباته
بخبر الواحد والقياس فكذى هاهنا اما لو قال الله تعالى الثمانون كمال الحد وعليها
وحدها يتعلق رد الشهادة ولم يقبل في الزيادة هاهنا خبر الواحد والقياس
لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل شرعي متواتر وايضا لو كان ايجاب الثمانين يعني

على سبيل المفهوم نفي الزائد وثبت ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس
لكنا لا نثبت ذلك بخبر الواحد والقياس **الحكم الثاني** تقييد الرقبة بالايمان وهو في
التخصيص لانه خروج عتق الكافرة عن الخطاب فان كان المقتضي لجواز العتق خبرا واحدا
قياسا وكان متراخيا لم يقبل لان عموم الكتاب اجاز عتق الكافرة فنفي خطر عتقها في الكافرة
وهو النسخ بعينه فلم يقبل فيه خبر واحد ولا القياس وان كان متقاربا فهو تخصيص والتخصيص
بخبر الواحد والقياس يجوز **الحكم الثالث** اذا قطع يد السارق واحدى رجليه
ثم سرق فايجاب قطع رجله الاخرى يرفع حظر قطعها انما ثبت بالعقل لجاز رفعه بخبر الواحد
والقياس ولم يسم نسخا **الحكم الرابع** اذا اراد الله تعالى بفعل او قال هو واجب عليكم ثم خيرنا
بين فعله وفعل آخر فهذا التخيير يكون مزيلا لحظر تركه ما اوجبه علينا الا ان حظر تركه كان
معلوما بالبقاء على حكم العقل وذلك انه لو اوجب علينا يقتضي ان للاخلال به تاثيرا في
استحقاق الذم وهذا لا يمنع من ان يقوم مقامه واجب آخر وانما نعلم ان غيره لا يقوم مقامه
لان الاصل عدم غيره يجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا
بنفي وجوبه موقوفا على ان يكون الاصل بعينه نفي وجوبه مع نفي دليل شرعي فالمثبت لوجوبه
انما رفع حكما عقليا فجاز ان نثبته بقياس او خبر واحد مثال ذلك ان يوجب الله علينا غسل
الرجلين ثم يخيرنا بينه وبين المسح على الخفين لكن لك خيرنا الله بين شيئين ثم اثبت معهما ثالثا
فاما اذا قال الله تعالى هذا الفعل واجب وحده او قال ليس يقوم غيره مقامه فان اثبات بدل
له فيما بعد رافع فيما علمناه بدليل شرعي لان قوله هذا واجب وحده صريح في نفي وجوب غيره
فالمثبت غيره رافع لحكم شرعي فلم يجز بخبر واحد ولا قياس فاما قوله واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فهو تخيير بين استشهاد رجلين ورجل
وامراتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وقد بينا ان الزيادة في التخيير ليس بنسخ فيمنع
من قبول خبر الواحد والقياس فيه ومن قال الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون
الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا **الحكم الخامس** اذا كانت الصلوة
ركعتين فقط فزيد فيهما ركعة اخرى قبل التشهد فان ذلك ناسخا لوجوب التشهد عقيب
الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة فلم يثبت بخبر واحد ولا القياس ولنبين ذلك
نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا هو نسخ لوجوبها لان وجوبها ثابت ولا هو نسخ
لاجزائهما لانهما مجزيتان وانما كانت مجزيتين من دون ركعة اخرى والآن لا تجزيان الا مع ركعة
اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى ليس يرفع الا نفي وجوبها ونفي وجوبها
انما حصل بالعقل فلم يمتنع من هذه الجهة ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس واما اذا زيدت
الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم او يكون ناسخا لكونه
ندبا وذلك شرعي معلوم فلم يجز ان يقبل فيه الواحد ولا القياس فاما كونه ناسخا للركعتين او لوجوبهما
او لاجزائهما فالقول فيه ما ذكرناه الآن **الحكم السادس** زيادة غسل عضو في الطهارة

صح صواب بالعقل

وجوب غسل ذلك العضو وذلك الذي يعلم بالنقل
ليس بنسخ لاجزائها ولا لوجوبها وانما هو رفع لبقي وجوب الصلوة فاما كون الصلوة غير مجزية بعد زيادة
والذي زاده شرط اخر في الصلوة لا يقتضي نسخ وجوب الصلوة وكذلك مانع
الشرط الثاني هو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزاؤها تابع لنفي وجوبه لم يعلم بالشرع لجاز قبول
خبر الواحد والقياس فيه فهذا ان لم يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من دين النبي عليه السلام
باضطرار فاما ان علمناه باضطرار فقد صار ذلك معلوما بشرع مقطوع به فلم يجز رفعه بخبر الواحد
والقياس **الحكم السابع** قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه يفيد كون اول الليل طرفا
وغاية للصيام كما يفيده لو قال اخر الصيام وغايته الليل لان لفظة الى موضوعة للغاية
فايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق يخرج اوله عن ان يكون طرفا مع ان الخطاب يفيده وفي ذلك
كونه يفيد حقيقة لا يقبل فيه خبر واحد ولا قياس لان نفي وجوب الصوم اول الليل معلوم بدليل
قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم جاء الخبر بايجاب الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن ذلك نسخا لان
الخبر لم ينف ما نفاه النص لان النص لم يتعرض لليل وانما نفينا الصوم بالليل لان الاصل ان
لا صوم وقامت الدلالة في النهار خاصة على وجوب الصوم فبقي الليل على حكم العقل **الحكم الثامن**
لو ان الله تعالى قال صلوا ان كنتم متطهرين فانه لا يمنع ان يقبل خبر الواحد والقياس في اثبات شرط اخر للصلاة
لان اثبات بدل الشرط الاخر جاز ان يكون شرطا اذ لا يمتنع ان يكون للحكم الواحد شرطان وليس
كذلك اثبات صوم جزء من الليل لان ذلك يخرج اول الليل من ان يكون غاية واما نفي كون الشرط
الاخر شرطا فلم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي **المسئلة الثانية**
لا شك في ان النقصان من العبادة نسخ لما سقط ولا شك في ان ما لا يتوقف عليه صحة العبادة
لا يكون نسخه نسخا للعبادة كما لو قال اوجبت الصلوة والزكاة ثم قال نسخت الزكاة اما الذي
يتوقف صحة الصلوة عليه فذلك قد يكون جزءا من ماهية العبادة وقد يكون خارجا عنها وفي
اختلفوا فيه فقال الكرخي نقصان ما يتوقف عليه العبادة سواء كان جزءا او خارجا لا يقتضي
نسخ العبادة وهو المختار وقال القاضي عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي ونقصان الشرط
المنفصل لا يقتضي نسخ الباقي فنقول الدليل على نسخ احد الجزئين لا يقتضي نسخ الجزء الاخر وذلك ان
الدليل المقتضي للكل كان متناولا للجزئين فخروج احد الجزئين لا يقتضي خروج الجزء الاخر كسائر
ادلة التخصيص احتجوا بان نقصان ركعة من الصلوة يقتضي رفع وجوب تأخير التشهد ورفع
نفي اجزائها من دون الركعة لان الشرع ما كان يجوز الصلوة دون هذه الركعة وايضا ان كانت
الركعة لما نسخت اوجبت علينا ان نخلي الصلوة منها كان قد ارتفع اجزاء الصلوة اذا فعلناها
مع الركعة المنسوخة واجزاء الصلوة مع الركعة قد كان حكما شرعيا فجاز رفعه نسخا والجواب
ان هذه احكام للركعة الباقية مغايرة لذاتها فجاز نسخها مغايرا لنسخ تلك الذات واما نقصان
الشرط المنفصل من العبادة فلا يقتضي نسخ العبادة لانهما عبادتان فاذا نسخ احدهما
لم تبق مقصورة عليها لم يجز نسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلوة بل نفي الاجزاء مع فقد الطهارة قد
زال وذلك وذلك ان الصلوة ما كانت تجزي بلا طهارة فاذا نسخ وجوب الطهارة صارت

العبادة عليه فكذلك قد يكون

تجزي وارتفع نفي اجزائها فان اراد الانسان بقوله ان نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلوة هذا المعنى
فصحيح لكن الكلام موهم لان اطلاق القول بان الصلوة منسوخة هو انه قد خرجت عن الوجوب او عن
ان تكون عبادة **القسم الرابع** في الطريق الذي به يعرف كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا
قد يعلم ذلك باللفظ تارة وبغيره اخرى اما اللفظ فهو ان يوجد لفظ النسخ اما بان يقول هذا منسوخ
او يقول ذاك نسخ هذا واما غير اللفظ فهو ان ياتي بنقيض الحكم الاول او بضده مع العلم بالتاريخ
مثال النقيض قوله تعالى الان خفف الله عنكم فانه نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف
نفي لثقل المذكور ومثال الضد التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة ضد التوجه الى بيت
المقدس واما التاريخ فقد يعلم باللفظ وبغيره اما اللفظ فكما اذا قال احدهما بعد قبل الاخر واما غير
اللفظ فعلى وجوه احدها ان يقول هذا الخبر ورد سنة كذا والاخر سنة كذا وثانيها
ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر والاخر
في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة والاخرى بعدها وثالثها ان يروي احدهما رجل
متقدم الصحبة لرسول الله صلى الله عليه ويروي الاخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت
صحبة الاول للرسول عند اتصال الاخر بصحبته فهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما اما لو
دامت صحبة المتقدم مع الرسول عليه السلام لم يصح هذا الاستدلال ويتفرع على هذا الاصل
مسائل **مسئلة** قال القاضي عبد الجبار الصحابي اذا قال في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل
الاخر قبل ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان
الذي يترتب عليه الرجم وان لم يقبل في اثبات الرجم وكما يقبل قول القابلة في الولادة من احدى
المرأتين وان كان يترتب على ذلك ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش مع ان شهادة
المرأة لا تقبل في ثبوت النسب قال ابو الحسين هذا يقتضي اجراء العقل في قبول خبر الواحد في
تاريخ النسخ ولا يقتضي وقوعه الا اذا تبين انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر **مسئلة**
اذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين
لم يكن ذلك حجة لانه يجوز ان يكون قاله اجتهادا ولا يلزمنا وعن الكرخي ان الراوي اذا عين
الناسخ فقال هذا نسخ هذا جاز ان يكون قاله اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين
الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهور النسخ فيه لما اطلق النسخ
اطلاقا وهذا ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه في ان الامر كذلك وان كان خطأ في نفسه
الكلام في الاجماع المسئلة الاولى الاجماع يقال بالاشتراك على
معنيين احدهما العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن
لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي صاروا
ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وذا تمر فقولنا اجمعوا على كذا اي صاروا
ذا جمع عليه واما في اصطلاح العلماء فهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة
محمد عليه السلام على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او في القول
او في الفعل

الاطلاق الاتفاق ويعرف بعض

او اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول الدال على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد
المجتهدين في الاحكام الشرعية وانما قلنا على امر من الامور ليكون متناولا للعقليات والشرعيات
واللغويات **المسألة الثانية** من الناس من زعم ان اتفاقهم على الحكم الواحد الذي
لا يكون معلوما بالضرورة محال كما ان اتفاقهم في الساعة الواحدة على الماكول الواحد والكلمة الواحدة
محال وربما قال بعضهم كما ان اختلاف العلماء في الضروريات محال فكذلك اتفاقهم في النظريات محال
والجواب ان الاتفاق انما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالماكول المعين والكلمة المعينة اما
عند الرجحان وذلك عند قيام الدلالة او الامارة الظاهرة فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق
الجمع العظيم على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واتفاق الشافعية والحنفية مع كثرتهما على قولهما مع
ان اكثر اقوالهما صادر عن الامارة ومن الناس من سلم امكان هذا الاتفاق في نفسه لكنه قال لا
طريق لنا الى العلم بحصوله لان العلم بالاشياء اما ان يكون وجدانيا او لا يكون اما الوجدانيات فكما نجد
كل واحد منا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته والمه الى غير ذلك ولا شك ان العلم بحصول
اتفاق امة محمد ليس من هذا الباب واما الذي لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على ان الطريق الى معرفته
اما الحس واما الخبر واما النظر العقلي اما النظر العقلي فلا مجال له في ان الشخص الفلاني قال بهذا
القول او لم يقل به بقي ان يكون الطريق اليه اما الحس واما الخبر لكن من المعلوم ان الاحساس
بكلام الغير او الاخبار عن كلامه لا يمكن الا بعد معرفته فاذن العلم باتفاق الامة لا يحصل الا بعد
معرفة كل واحد من الامة لكن ذلك متعذر قطعا فمن الذي يعرف جميع الناس الذين هم بالشرق
والغرب وكيف لا امان من وجود انسان في مطمورة اخبر عنه باسره فانا اذا انصفنا علمنا
ان الذين بالشرق اخبر عندهم من احد من علماء الغرب فضلا عن العلم بكل واحد على التفصيل
وبكيفية مذهبه وايضا فبتقدير العلم بكل واحد من علماء العالم لا يمكننا معرفة اتفاقهم الا اذا
امكن ذلك الا بالرجوع الى كل واحد منهم وذلك لا يفيد حصول الاتفاق لاحتمال ان بعضهم افتى بذلك
على خلاف اعتقاده تقية او خوفا او لاسباب اخر مخفية عنا وايضا فبتقدير ان نرجع الى كل واحد
منهم ونعلم انه افتى بذلك من صميم قلبه فهذا لا يفيد حصول الاجماع لاحتمال ان علماء بلدة اذا افتوا
بحكم فعند الارتحال عن بلدتهم والذهاب الى البلدة الاخرى رجعوا عن ذلك قبل فتوى اهل
البلدة الاخرى بذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا ان الامة انقسموا
الى قسمين واحد القسمين افتى بحكم والاخر افتى بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا والنافي مثبتا
لم يحصل الاجماع واذا كان كل ذلك محتملا فمع هذا الاحتمال كيف يحصل اليقين بحصول الاجماع بل
ها هنا مقام اخر وهو ان اهل العالم باسرهم لو اجتمعوا في موضع واحد ورفعوا اصواتهم دفعة
واحدة وقالوا افتينا بهذا الحكم فهذا مع امتناعه في نفسه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال
ان يكون بعضهم كان مخالفا فخاف من مخالفة ذلك الجمع العظيم او خاف ذلك الملك الذي
احضرهم او انه اظهر المخالفة لكن خفي صوته عنا بين اصواتهم فثبت ان معرفة الاجماع ممتنعة
فان قلت ما ذكرتموه باطل بصورتين احدهما انا نعلم بالضرورة ان المسلمين معترفون بنبوة محمد
عليه السلام

وبوجوب الصلوات الخمس ونعلم اتفاق اصحاب الشافعي على القول ببطلان البيع الفاسد واتفاق
الحنفية على القول بانعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها حاصلة فيها ايضا وثانيها انا نعلم ان
الغالب على اهل الروم النصرانية وعلى بلاد العرب الاسلام وان كنا ما لقينا كل واحد من هذه البلاد
ولا كل واحد من ساكنيها وثالثها ان السلطان العظيم يمكنه ان يجمع الناس في موضع واحد بحيث
يمكن معرفة اتفاقهم واختلافهم قلت اما قوله نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة محمد عليه السلام
قلت ان كنت تعني بالمسلمين الذين يقرون بنبوة محمد عليه السلام فقولكم نعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم يجري مجرى ان يقول نعلم اتفاق القائلين بنبوة محمد على نبوة محمد عليه السلام وان كنت
تعني به شيئا اخر غير نبوة محمد عليه السلام فانا نقطع ان القائل بذلك قائل بنبوة محمد عليه السلام
ولا نسلم ايضا انا نقطع بان كل من قال بنبوة محمد عليه السلام قال بوجوب الصلوات الخمس وصوم
رمضان وان كنا نعرف حصول الظن والذي يدل عليه انا الان قبل الاحاطة بالمقالات
الغريبة والمذاهب النادرة نعتقد اعتقادا جازما ان كل المسلمين يعترفون بان ما بين الدفتين
كلام الله ثم اذا فتشنا عن المقالات الغريبة وجدنا في ذلك اختلافا شديدا فانه يحكى عن ابن
مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ويحكى عن قوم من الخوارج انهم انكروا
سورة يوسف من القرآن ويحكى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن الذي عندنا ليس هو
ذلك الذي انزله الله تعالى على محمد بل غير وبدل وزيد فيه ونقص عنه ونحن وان اعتقدنا ان
في النفي ان ما يجمع عليه اعتقادا قويا لكن الاعتقاد لا يبلغ حد العلم ولا يرتفع عن درجة الظن
قوله نعلم استيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد قلنا علمنا بذلك عن التواتر وفرق بين معرفة
حال الاكثر وبين معرفة حال الكل لان من دخل بلدا ورأى شعار الاسلام في جميع المحلات والسكك
ظاهرا علم بالضرورة ان الغالب على اهل تلك المدينة الاسلام فاما ان نعلم قطعا انه ليس في
البلدة احد الا المسلم ظاهرا وباطنا فذلك مما لا سبيل اليه البتة والعلم بامتناعه ضروري
قوله السلطان العظيم يمكنه جمع علماء العالم في موضع واحد قلنا هذا الملك المستولي على جميع معمورة
العالم مما لم يوصل الى الآن وبتقدير وجوده فكيف يمكن القطع بانه لم يشذ منه واحد
فكيف يمكن القطع بان الكل افتوا بذلك الحكم طائعين راغبين غير مكرهين والانصاف
انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل **المسألة الثالثة** اجماع امة محمد عليه الصلاة و
السلام حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول الاية ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو
كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع الله بينه وبين المحظور كما لا يجوز ان يقال ان زنيت
وشربت الماء عاقبتك فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة
عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب ان تكون
متابعة قولهم وفتواهم واجبة ضرورة انه لا خروج عن القسمين فان قيل لا نسلم ان متابعة

غير سبيل المؤمنين محظور على الاطلاق ولم لا يجوز ان يكون اتباعها محظورة مشروطا بمشاقة الرسول
ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط خرج على هذا قوله ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لان شرب
الماء غير محظور مطلقا ولا بشرط الزنا قلت اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند
حصول المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند حصول المشاقة لانه
لا خروج عن القسمين لكن ذلك باطل لان المشاقة ليست عبارة عن المعصية كيف كانت
والا لكان كل من عصى الرسول مشاقا له بل هي عبارة عن الكفر به وتكذيبه واذا كان كذلك
لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف
على العلم بالنبوة فايجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو
محال قلت لا نسلم انه اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين
واجبا عند المشاقة لان بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع اصلا سلمنا [illegible] وجوب
اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة لكن لا نسلم انه يمتنع قوله المشاقة لا تحصل الا عند
الكفر وايجاب العمل بالاجماع عند حصول الكفر محال قلنا لا نسلم ان المشاقة لا تحصل
الا مع الكفر بيانه ان المشاقة مشتقة من كون احد الشخصين في شق والآخر في الشق
الآخر وذلك يكفي فيه اصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر او لم يبلغه سلمنا ان المشاقة لا
امكان
تحصل الا عند الكفر فلم قلت ان حصول الكفر ينافي تمكن العمل بالاجماع بيانه ان الكفر
بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون ايضا بامور اخرى كشد الزنار وكلبس
لبس الغيار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي مع الاعتراف بكونه
نبيا وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الانواع من الكفر لا ينافي
العلم بوجوب الاجماع سلمنا هذه المنافاة فلم قلت انها مانعة من التكليف بما
بيانه ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر
عنه ومما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن فيكون ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وذلك متعذر
وهذا التوجيه ظاهر ايضا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان اولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا مكلفين
بالايمان في قوام مكلفين بتصديق هذه الآية وباقي القرآن ظاهر سلمنا ان الآية تقتضي المنع
من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبيين الهدى او لا
بهذا الشرط ع ممنوع لانه تعالى ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبيين الهدى ثم
عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب ان يكون تبيين الهدى شرطا في التوعد
على متابعة غير سبيل المؤمنين لان ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب ان يكون شرطا
في المعطوف والالف واللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع
غير سبيل المؤمنين الا عند تبيين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك
الدليل الذي لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك

للتمسك بالاجماع فائدة ايضا فان الانسان اذا قال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه
فهم منه تبين صدقه قوله بشيء غير قوله فكذا هاهنا وجب ان يكون تبين صحة اجماعهم بشيء
غير الاجماع واذا كنا لا نتمسك بالاجماع الا بعد دليل منفصل على صحة ما اجمعوا عليه
لم يبق للتمسك بالاجماع فائدة سلمنا انها تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن عن
متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين او عن متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع
وعلى تقدير التسليم فالاستدلال ساقط اما المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد
منهما لفظ مفرد ولا يفيد العموم واما بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط لانه يصير
معنى الآية انه كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين يستحق العقاب وهذا
لا يقتضي ان يكون المنع لبعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين
او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين الذي يغايره هو الكفر
بالله وتكذيب الرسول عليه السلام وهذا التأويل متعين لوجهين احدهما انا اذا قلت لا تتبع
غير سبيل الصالحين فيما به صاروا صالحين لا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير
الصالحين في كل شيء حتى في الاكل والشرب وثانيهما ان الآية نزلت في رجل ارتد و
ذلك يدل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا حظر اتباع غير سبيلهم مطلقا
لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هاهنا بالاتفاق
فصار الظاهر متروكا ولابد من صرفه الى المجاز وليس البعض اولى من البعض فيتعين الآية
مجملة وايضا فانه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة البتة
بين الطريق المسلوك وبين اتفاق امة محمد عليه السلام على شيء من الاحكام وشرط حسن التجوز
حصول المناسبة سلمنا انه يجوز جعله مجازا عن ذلك الاتفاق لكن يجوز ايضا جعله مجازا
عن الدليل الذي لاجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم اذا اجمعوا على شيء فاما ان يكون ذلك
الاجماع عن استدلال او لا عن استدلال فان كان عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان
الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الآية على الفتوى اولى من حملها على
الاستدلال على الفتوى بل هذا اولى لان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم
وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان الحركات البدنية في الطريق
المسلوك يوصل البدن الى المطلوب فكذا الحركات الذهنية في مقدمات ذلك الدليل
موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة احدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك
كانت الآية تقتضي ايجاب اتباعهم في سلوك الطريق الذي لاجله اتفقوا على الحكم وهو
يرجع حاصله الى ايجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج
الاجماع عن كونه حجة واما ان كان اجماعهم لا عن استدلال فالقول لا عن الاستدلال خطأ
فيلزم اجماعهم على الخطأ وذلك يقدح في صحة الاجماع سلمنا دلالة الآية على تحريم متابعة

والثاني مسلم ولا يتوجه فان عندنا يحرم بعض ما

عن قولهم لكن لا نسلم ان كلمة من للعموم وان لفظ المؤمنين للعموم فانا لو حملناه على العموم لزم تطرق
التخصيص الى الآية لعدم دخول العوام والمجانين والنساء والصبيان في الاجماع سلمناه ذلك
لكن لم قلت انه يلزم من حظر اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم بيانه ان لفظ غير
وان كان مستعملا للكثير اجمعوا على انه في الاصل للصفة واذا كان كذلك كان بين اتباع
غير سبيل المؤمنين وبين اتباع سبيلهم قسم ثالث وهو ترك الاتباع فان قلت ترك
متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم
قلت لم لا يجوز ان يقال الشرط في كون الانسان متابعا لغيره كونه آتيا بمثل فعل الغير لاجل ان
ذلك الغير اتى به فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين وهو انما ترك لاجل ان غير المؤمنين تركوه كان
متبعا في ذلك غير المؤمنين اما من تركه لان الدليل الذي اعتمده على وجوب ذلك الترك او لانه لما يدل
شي على متابعة المؤمنين تركه على الاصل لم يكن هاهنا متبعا لاحد ولا يدخل تحت الوعيد
سلمنا دلالة الآية على وجوب متابعة المؤمنين لكن في كل الامور او في بعضها والاول ممنوع لوجوه
احدها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شي من المباحات فلو وجب اتباع سبيلهم في كل الامور
لزم التناقض لانه يجب عليهم فعله من حيث انهم فعلوه ولا يجب ذلك لحكمهم بانه غير واجب
وثانيها ان اهل الاجماع قبل اتفاقهم على ذلك الحكم كانوا متوقفين في المسألة غير جازمين بالحكم
بل كانوا جازمين بانه يجوز البحث عنها ويجوز لكل احد ان يحكم بما ادى اليه اجتهاده ثم انهم بعد
الاجماع قطعوا بذلك الحكم فلو وجب متابعتهم في كل ما يقولونه لزم اتباعهم في النقيضين وهو
محال لا يقال علمنا الاجماع الاول على تجويز التوقف وطلب الدلالة والحكم بما ادى الاجتهاد اليه
ما كان مطلقا بل كان مشروطا بعدم الاتفاق على حكم واحد فاذا حصل الاتفاق زال الشرط
الاجماع فزال لزواله قلت الفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز
الخلاف بعدم الاجماع لزم ان يكون تجويز وجود الشي مشروطا لوجوده وايضا فلو جاز في احد
الاجماعات ان يكون مشروطا جاز ايضا في الاجماع الثاني والثالث ويلزم منه ان لا يستقر
شي من الاجماعات وثالثها ان اتفاق المجمعين على ما اجمعوا عليه اما ان لا يكون عن
استدلال او يكون عن استدلال والاول باطل لان القول بغير استدلال خطأ فلو اتفق
اهل الاجماع عليه كانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في كون الاجماع حجة وان كان الثاني
فذلك الدليل اما الاجماع او غيره والاول باطل لان الاجماع اما ان يكون نفس حكمهم او نتيجة
حكمهم والدليل على الحكم متقدم على الحكم فالآية تقتضي ان يكون سبيل المؤمنين اثبات
ذلك الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته بالاجماع اتباعا لغير سبيلهم فوجب ان لا يجوز فظهر
انا لو حملنا الآية على اقتضاء متابعة المؤمنين في كل الامور لزم التناقض واذا بطل
ذلك وجب حملها على اقتضاء المتابعة في بعض الامور وحينئذ نقول بموجبه ونحمله على
الايمان بالله ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه احدها ان القائل اذا قال اتبع سبيل
الصالحين

لا الاستثناء

سبيل

او يكون

لحلف فهم منه الامر باتباعهم فيما به صاروا صالحين فكذلك هاهنا وثانيها انا اذا حملنا
الآية على ذلك كان ذلك السبيل حاصلا في الحال واذا حملناه على اجماعهم على الحكم الشرعي كان ذلك
مما سيصير سبيلا لهم في المستقبل والآية لا تحتمل الا على ما في زمان الرسول عليه السلام فالحمل على الاول اولى
وثالثها ان السلطان اذا قال ومن يشاقق وزيري من بعد ما ظهر له نصحه ويتبع غير سبيل فلان
ويشير به الى قوم منتظمين بطاعة الوزير عاقبتهم فانه انما يعني بالسبيل المذكور سبيلهم
في طاعة الوزير دون سائر السبيل سلمنا دلالة الآية على وجوب المتابعة في كل الامور لكنها تدل
على وجوب متابعة بعض المؤمنين او كلهم والاول باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق
ولان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان اقوال الفرق متناقضة والثاني مسلم لكن
كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين فلا
يكون اجماعهم اجماع كل المؤمنين فان قلت المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون واما الذين
لم يوجد بعد فليسوا مؤمنين قلت اذا وجد اهل العصر الثاني ففي العصر الثاني لا يصح القول
بان اهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول عند حضور اهل العصر الثاني
قولا لكل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول حجة على اهل العصر الثاني سلمنا ان اهل العصر هم
كل المؤمنين لكن الآية انما نزلت في زمان الرسول عليه السلام فيكون الآية مختصة بمؤمني ذلك
الوقت وهذا يقتضي ان يكون اجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول عليه السلام
فالم يثبت ان الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم الى بعد وفاة الرسول عليه
السلام وانه اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم يدل هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن غير
معلوم اي شي من الاجماعات الموجودة في المسائل بل المعلوم خلافه لان كثيرا منهم مات زمان حياة
النبي صلى الله عليه السلام فيسقط الاستدلال بهذه الآية سلمنا دلالتها على وجوب متابعة
مؤمني كل عصر لكن المراد كل مؤمني ذلك العصر او بعضهم والاول باطل والا اعتبر في الاجماع قول
العوام بل الاطفال والمجانين والثاني نقول به لان عندنا يجب في كل عصر متابعة بعض من كان فيه
من المؤمنين وهو الامام المعصوم سلمنا ان المراد متابعة جميع مؤمني العصر لكن الايمان عبارة
عن التصديق بالقلب وهو امر غائب عنا فكيف نعلم ان المجمعين كونهم مصدقين بقلوبهم
لاحتمال انهم وان كانوا مصدقين باللسان لكنهم كفرة بالقلب واذا جهلنا ذلك جهلنا كونهم
مؤمنين واذا كان الواجب علينا اتباع المؤمنين فمتى جهلنا كونهم مؤمنين لم يجب علينا
اتباعهم وهو ايضا الزم على المعتزلة القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب لان ذلك غير معلوم
ايضا وايضا فالامة متى اجمعت لم يعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم بكونهم محقين في ذلك
الحكم اذ لو لم يعلم ذلك لجوزنا كونهم مخطئين وان يكون خطأهم كبيرا يخرجهم عن استحقاق الثواب و
اسم الايمان فاذن انما يعرف كون المجمعين مؤمنين اذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب فلو استفدنا
العلم بكونه صوابا من اجماعهم لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين
باللسان كما في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت الاشكال اطلاق اسم المؤمن على المصدق

حمل الآية على هذا المجاز فلم لا يجوز لنا حملها على مجاز آخر
باللسان دون القلب مجاز فاذا جاز لكم
وهو ان نقول المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما اذا قيل اتبع
سبيل الصالحين لا يراد به وجوب اتباع سبيل من يعتقد فيه كونه صالحا بل وجوب اتباع السبيل
الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين سلمنا دلالة الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالته قطعية
او ظنية ع ا لكن المسئلة قطعية ولا يجوز التمسك فيها بالدلالة الظنية بيانه ما تقدم في كتاب
اللغات ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين البتة فان قلت لا نجعل هذه المسئلة ظنية
قلت ان احدا من الامة لم يقل ان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني بل كلهم نفوا ذلك وان
منهم من نفى كونه دليلا اصلا ومنهم من جعله دليلا قطعيا فلو اثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا تخطية
الامة وذلك يقدح في الاجماع والجواب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار واجمعوا على
ان المنكر لما يدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتاويل ثم يقولون الحكم
الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر وفاسق فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك
غفلة عظيمة سلمنا دلالة هذه الآية على ان الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل
اما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الامة من القول الباطل كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل والنهي عن الشيء لا يجوز الا اذا كان المنهي عنه متصورا واما السنة فكثيرة احدها
قصة معاذ وانه لم يجر فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند استرشاد
الحاجة اليه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وثانيها قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا
على شرار امتي وثالثها قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض ورابعها
قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى
اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وخامسها قوله عليه
السلام تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وسادسها قوله عليه السلام من اشراط الساعة
ان يرفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاحاديث باسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما العقول
فمن وجهين الاول ان كل واحد من الامة جاز الخطا عليه فوجب جوازه على الكل كما انه لما كان كل واحد
من الزنج اسود كان الكل اسود الثاني ان ذلك الاجماع اما ان يكون لدلالة او لامارة او لا لدلالة ولا
لامارة فان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه
الواقعة مما تتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لاجله اجمعوا فكان ينبغي اشتهار تلك الدلالة
وحينئذ لا يبقى في التمسك بالاجماع فائدة وان كان لامارة فهو محال لان الامارات تختلف
حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولان في الامة من لم يقل بكون الامارة
حجة فلا يكون اتفاقهم لاجل امارة على الحكم وان كان لا لدلالة ولا لامارة كان ذلك خطا بالاجماع
فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قادح في الاجماع والجواب قوله الآية تقتضي
التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط المشاقة قلنا هذا باطل لان المعلق على الشرط ان لم يكن
عدما عند عدم الشرط فقد حصل غرضنا وان كان عدما عند عدم الشرط فلو كان التوعد

عدما على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطا بالمشاقة لكان عند عدم المشاقة اتباع غير سبيل المؤمنين
جائزا مطلقا وهذا باطل لان مخالفة الاجماع ان لم يكن خطا لكن لا شك في انه لا يكون صوابا مطلقا
فيبطل ما ذكروه قوله ايجاب متابعة غير سبيل المؤمنين مشروط بتبين الهدى قلنا لا نسلم بل تبين الهدى
شرط في لحوق الوعيد عند المشاقة لا عند اتباع غير سبيل المؤمنين لا نسلم ان من حق العطف اشتراط
احدى الجملتين بما كانت الجملة الاخرى مشروطة به سلمنا ان العطف يقتضي الاشتراك في الاشتراط
لكن الهدى الذي تبيينه شرط في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد
والنبوة لا الدليل الدال على احكام الفروع فاذا لم يكن تبين الدليل على مسائل الفروع شرطا في لحوق الوعيد
على مشاقة الرسول وجب ان لا يكون ذلك شرطا ايضا في لحوق الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
والا لم يكن الجملة الثانية مشروطة بالشرط المعتبر في الجملة الاولى بل شرطها يدل على الدليل اصلا سلمنا
ان مقتضى العطف ما ذكرتموه لكن معنا ما يمنع منه من جهتين الاول ان هذه الآية خرجت مخرج
المدح للمؤمنين وتمييزهم عن غيرهم ولو حملناه على ما ذكرتم لبطل ذلك الا ترى ان اليهود
والنصارى اذا عرفنا ان بعض اقاويلهم هدى فانه يلزمنا ان نقول بمثله مع انا لا نتبع
لهم فيه الثاني ان اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا لانه صح ذلك بالدليل الآخر
انا لا نكون متبعين لليهود والنصارى في قولنا باثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عليهما
السلام وان شاركناهم في ذلك الاعتقاد لاجل انا لم نذهب الى ذلك لاجل قولهم قوله لفظ الغير
والسبيل ليس للجمع فلا يقتضي تحريم كل ما كان غيرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين قلنا العموم حاصل
من حيث اللفظ ومن حيث الايماء اما اللفظ فلوجهين الاول ان القائل اذا قال من دخل غير داري
ضربته فهم منه العموم بدليل صحة الاستثناء لكل واحدة من الدور المغايرة لداره الثاني انا لو
حملنا الآية على سبيل واحد مع انه غير مذكور صارت الآية مجملة ولو حملناها على العموم لم يلزم ذلك
وحمل كلام الله عز وجل على ما هو اكثر فائدة اولى الثالث اذا كانت هذه اللفظة انما تستعمل في
العرف لافادة العموم اما الايماء فلما مر في باب القياس ان الله تعالى اذا رتب الحكم على الاسم مشعر
بكون المسمى علة لذلك الحكم كانت علة التوعد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم
لعموم هذا المقتضي قوله اذا حملناه على الكل لو حملناه على كل واحد منهم لم يلزم ذلك ولا
شك انه هو المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل غير داري فله كذا لا يفهم منه انه اراد به
دخل جميع الدور المغايرة لداره قوله المراد منه المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين
فيما به صاروا غير مؤمنين وهو الكفر قلنا لا نسلم بل الاصل اجراء الكلام على عمومه وايضا
فلانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا
قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين على ذلك لزم التكرار قوله نزلت في رجل ارتد قلنا
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قوله السبيل هو الطريق الذي يحصل
المشي فيه قلنا لا نسلم لقوله تعالى قل هذه سبيلي وقوله ادع الى سبيل ربك سلمناه لكن
نعلم بالضرورة ان ذلك غير مراد هاهنا ولا نزاع في انه يطلق لفظ السبيل على

ما اختاره الانسان لنفسه في القول والعمل اذا كان ذلك مجازا ظاهرا وجب حمل اللفظ عليه
لان الاشتغال بالمجاز الآخر وحينئذ نحمل اللفظ على هذا المعنى الى ان يذكر الخصم معارضا ودليلا
يبين قولكم امّا مناسبة بين الاتفاق على الحكم وبين الطريق الذي حصل المثبتين فيه قوله
لِمَ لا يجوز ان يكون المراد وجوب متابعتهم في الاستدلال بالدليل الذي لاجله اثبتوا الحكم قلت
وجب ان الامر كذلك لكن لما امر الله تعالى باتباع سبيلهم في الاستدلال بالدليل ثبت انه كما انعقدوا
عليه صوابا وايضا فمن اثبت الحكم الدليل لم يكن متبعا لغيره قوله لم قلت ان لفظ من
والمؤمنين للعموم قلنا لما تقدم في باب العموم قوله لم قلت انه يلزم من حظر اتباع غير سبيل
المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم قلت لانه يفهم في العرف من قول القائل لا تتبع غير سبيل المؤمنين
الامر بمتابعة سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم القضا ولا تتبع سبيلهم ايضا
لكن ذلك ركيكا بل لو قال لا تتبع غير سبيل الصالحين فانه لا يفهم منه الامر باحد الامرين ولو
يفردوه في العرف بين قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين قولنا اتبع سبيل الصالحين
قوله يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل الامور او في بعضها قلنا بل في كلها ولذلك يصح الاستثنا
ولانه لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه اذا سقط عنها وبين ومن اتباع
سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا في كل شي قوله يلزم وجوب اتباعهم
في فعل المباحات قلنا هب ان هذه الصورة مخصوصة للقرينة التي ذكرتموها فيبقى حجة فيما عداها
قوله الناس قبل حصول الاجماع كانوا مجمعين على التوقف في الحكم وطلب الدليل قلنا الاجماع
على ذلك مشروطا بان لا يحصل الاتفاق قوله علم الاجماع هو الاختلاف فيلزم ان يكون جواز
الاختلاف مشروطا بوقوع الاختلاف قلنا هب انه كذلك فاي محال يلزم منه قوله لو جاز
ان يكون هذا الاجماع مشروطا لجاز مثله في سائر الاجماعات قلنا ذلك جائز ولكن اهل الاجماع
خالفوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يجعلوه عند الاتفاق على جواز الخلاف
قوله اهل الاجماع اثبتوا ذلك الحكم بغير الاجماع فاثباته بالاجماع مغاير لسبيل المؤمنين قلنا
لما اثبتوا الحكم بدليل سوى الاجماع فعل فعلوا الامرين احدهما انهم اثبتوا ذلك الحكم بالدليل والآخر
انهم تمسكوا بغير الاجماع والآية لما دلت على وجوب متابعتهم في كل الامور كانت متناولة للصورتين
الا انه ترك العمل بمقتضى الآية في احدى الصورتين لانعقاد الاجماع على انه لا يجب علينا الاستدلال
بما استدلوا به اعني اهل الاجماع فبقي العمل بها في الباقي قوله اذا قال اتبع سبيل الصالحين
فهم منه ايجاب اتباع سبيلهم فيما به صاروا صالحين قلنا لانسلم ان سبيل الصالح شي
مضاف الى الصالح والمضاف الى الشي خارج عنه والصلاح جزء من ماهية الصالح في
داخل فيها والخارج عن الشي لا يكون نفس الداخل فيه سلمناه لكن المتابعة في الصلاح ممكنة
اما في الايمان فلا لانه لا يحصل بالتقليد وقد عرفت ان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل
انه ذلك الغير فعله قوله اذا حملناه على الايمان كان ذلك السند ايجابا حاصلا في الحال فيدل لما
دللنا على انه لا يجوز حمله على الايمان وجب حمله على ذلك غايته انه يفضي الى المجاز لكنه مجاز شائع

مع ان تسمية الشي باسم ما يؤول اليه مشهور قوله السلطان اذا قال من شاقني وتبع
وتبع غير سبيل فلان ويعني به المطيعين له لم يفهم منه انه اراد بذلك سبيلهم في طاعته قلنا
لا نسلم بل اللفظ يقتضي العموم وما ذكرتموه قرينة تقتضي التخصيص والا لالة اللفظية راجحة
على القرينة العرفية قوله المراد ايجاب اتباع كل المؤمنين او بعضهم قلنا الكل قوله كل
المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة قلنا هذا مدفوع لوجهين الاول ان جميع المؤمنين
هم الذين دخلوا في الوجود لان المؤمن هو المتصف بالايمان والمتصف بالايمان يجب ان يكون
موجودا واما سيوجد فليس متصفا ولم يوجد في الحال فهو غير موجود قوله الموجودون في
العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر الثاني انهم كل المؤمنين قلنا الا انما صدق عليهم في العصر الاول
انهم كل المؤمنين وهم في العصر الاول اتفقوا على انه لا يجوز لاحد من سائر الاعصار مخالفتهم وجب ان
يكون ذلك الحكم منهم صدقا في العصر الاول فاذا ثبت في العصر الاول ان ذلك الحكم حق في كل الاعصار
مع انا فرضنا ان ذلك حق الثاني ان الله تعالى علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن مخالفتهم
وترغيبا في الاخذ بقولهم ولا يجوز ان يكون المراد جميع المؤمنين الى قيام الساعة لانه لا فائدة في
التمسك بقولهم بعد قيام الساعة قوله اذا كان المراد من المؤمنين الموجودين في ذلك العصر كانت
الآية دالة على ان اجماع الموجودين في وقت نزول الآية حجة قلنا لا يجوز ان يكون مراد الله ايجاب
اتباع مؤمني ذلك الوقت لان قول المؤمنين حال حياة الرسول ان كان مطابقا لقوله كان
الحجة في قوله لا في قولهم فيصير قولهم لغوا ولما بطل ذلك ثبت ان المراد ايجاب العمل بقول المؤمنين
في اي عصر كان قوله المراد كل مؤمني العصر او بعضهم قلنا ظاهره الكل الا انا اخرجنا الدليل
المنفصل وهو العوام والاطفال والمجانين فيبقى غيرهم وهم جمهور العلماء داخلا تحت الآية قوله
نحمله على الامام المعصوم قلنا هذا باطل لان الوعيد على مخالف المؤمنين لا يحمل على الواحد الا بترك الظاهر
قوله المراد من المؤمن المصدق في الباطن وهو غير معلوم الوجود قلنا المؤمن في اللغة هو المصدق
باللسان فوجب حمله عليه الى قيام المعارض والذي يدل عليه انه تعالى لما اوجب علينا اتباع
سبيلهم فلا بد وان يكون متمكنين من معرفتهم والاطلاع على الحال الباطن ممتنع فوجب حمله
على التصديق باللسان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد ايجاب اتباع السبيل الذي به صاروا
يكون سبيلا للمؤمنين قلنا هذا عدول عن الظاهر من غير ضرورة قوله هذه الدلالة ظنية ولا يجوز
اثبات الحكم القطعي بها قلنا عندنا ان هذه المسئلة ظنية والا لا انعقاد الاجماع على انها
ليست ظنية قوله اعظم الفرع من القوة ما ليس للاصل قلنا نحن لا نقول بتكفير مخالف
الاجماع ولا بتفسيقه ولا نقطع انه ضال وكيف وهو عندنا ظني قوله هذه الدلالة معارضة
بالآيات الدالة على النهي عن الباطل قلنا لا نسلم ان ذلك النهي خطاب مع الكل بل هو خطاب مع كل
واحد منهم والفرق بين الكل وبين كل واحد منهم معلوم ونحن انما ندعي عصمة الكل لا عصمة كل
واحد سلمنا كونه خطابا بالكل لكن النهي لا يقتضي امكان المنهي من كل وجه لان الله تعالى
نهى المؤمن عن الكفر مع علمه بانه لا يفعله وما علم انه لا يوجد فهو محال الوجود وانما حصل معاده

ذكر في كل الاعصار اذ لو لم يرد حقا في العصر الثاني لما صدق انه الاول انه حق في كل الاعصار

ذكر الاجماع لانه لا يكون حجة في زمان حياة الرسول عليه السلام
معصوم عليه السلام انما ترك ذكر
اما قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار امتي فهو يدل على حصول الاشرار في ذلك الوقت
فاما ان يكونوا باسرهم شرارا فلا وكذا القول في سائر الاحاديث اما قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي
كفارا فمع صحته كلام سلمناه لكن لعله خطاب مع قوم مخصوصين قوله جاز الخطأ على كل واحد فيجوز
على الكل قلنا لا نسلم ان حكم المجموع مساو لحكم الآحاد والمثال الذي ذكره يدل على ان ذلك المجموع قد يكون
له ما لا يكون لكل واحد سلمنا ان حكم المجموع مساو لحكم الآحاد ولكن غايته تجويز الخطأ
على الكل قضيا لكن ليس كل ما جاز وقع والله تعالى اخبر عنهم ان ذلك لا يقع فعلمنا انهم لا يتفقون على الخطأ
قوله اتفاقهم اما ان يكون لدلالة او امارة قلنا يجوز ان يكون لدلالة الا انهم ما نقلوها اكتفاء منهم
بالاجماع فانه متى حصل الدليل الواحد كان الثاني غير محتاج اليه والله اعلم بالصواب

المسلك الثاني التمسك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
الله تعالى اخبر عن كون هذه الامة وسطا والوسط من كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد اخبر
عن خيرية هذه الامة فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون
على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف
الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها
على البعض ونحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط
من كل شيء خياره ويدل عليه وجهان الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب
المحرمات وهذا من فعل الرجل وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا
من فعله تعالى وذلك يقتضي ان يكون ذلك غير عدالتهم التي ليست كذلك من فعل الله تعالى الثاني
ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل
سلمنا ان الوسط من كل شيء خياره ولكن لم قلتم بان اخبار الله تعالى عن خيرية قوم يقتضي اجتنابهم عن
كل المحظورات ولم لا يجوز ان يقال انه يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر فاما عن الصغائر فلا واذا
كان كذلك فيحتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح في الشهادة
سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان
لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تكون في الآخرة فيلزم وجوب
عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه لان الامة
تصير معصومة في الآخرة فلم قلتم انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا
لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لان الخطاب مع
من لم يوجد بعد محال واذا كان كذلك فهذا يقتضي عدالة اولئك حتى يجب ان لا نتمسك
بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك يقتضي حصول العلم باعيانهم والعلم
ببقائهم الى ما بعد وفاة النبي عليه السلام ولما كان ذلك مفقودا تعذر التمسك بشيء من الاجماعات
والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله انها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا قلنا بل

بل اذا تعذر اجراؤه على ظاهره وجب ان يكون المراد عدم خلو هذه الامة عن العدول
قوله نحمله على الامام المعصوم قلنا قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا صيغة جمع فحمله على
الواحد خلاف الظاهر قوله لم قلتم ان الوسط من كل شيء خياره قلنا للآية والخبر والشعر
والمعنى اما الآية فقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم اي اعدلهم واما الخبر فقوله عليه السلام خير الامور
اوساطها اي اعدلها وكان النبي عليه السلام اوسط قريش نسبا وقال عليه السلام عليكم
بالنمط الاوسط واما الشعر فقوله هم وسط يرضى الانام بحكمهم واما النقل فقال الجوهري في
الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا واما المعنى فلان الوسط حقيقة في البعد
عن الطرفين والشيء الذي لا يكون مائلا عن طرفي الافراط والتفريط الذين هما رذيلتان كان
متوسطا فكان فضيلة ولهذا سمي الفاضل من كل شيء وسطا قوله عدالتهم من فعلهم
لا من فعل الله قلنا هذا ممنوع على مذهبنا قوله ان اخبار الله عن عدالتهم يقتضي
اجتنابهم عن الكبائر قلنا من الناس من قال لا صغيرة على الاطلاق بل كل ذنب
فهو صغير بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته فسقط عنه هذا السؤال وان اعترفنا
بتلك القسمة لكنا نقول ان الله تعالى عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا و
المخبر عنه مطابق للخبر فلما اطلق الله تعالى القول بعدالتهم وجب ان يكونوا عدولا في كل شيء
بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن
فلا جرم اكتفى بالظاهر قوله الغرض من عدالتهم اداء الشهادة في الآخرة وذلك يوجب
عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا قلنا لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لقال سنجعلكم
امة وسطا ولان جميع الامم عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد عليه السلام
بهذه الفضيلة قوله المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية
قلنا مر الجواب عن مثل هذا السؤال في المسلك الاول **المسلك الثالث** قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والالف واللام يفيد الاستغراق
فهذا يدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولا لكانوا قد اجمعوا
على منكر قولا ولو كان كذلك لكانوا امروا بالمنكر ونهوا عن المعروف وهو ينافي مدلول
الآية فان قيل الآية متروكة الظاهر لان قوله كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي
اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه فثبت انه لا يمكن اجراؤها على ظاهرها
فيحمل على ان المراد من الامة بعضهم وعندنا ذلك البعض هو الامام المعصوم سلمنا انه يمكن
اجراء الآية على ظاهرها لكن لا نسلم انهم العموم لكن الآية تقتضي اتصافهم بالامر بالمعروف في الماضي
او الحاضر فلم قلتم انهم بقوا على هذه الصفة في الحال فان قلت لان هذه الآية خرجت
مخرج المدح لهم في الحال ولا يجوز ان يمدح الانسان في الحال بما فعل من قبل اذا فعل الان
ضده فان الناهي عن المنكر اذا صار آمرا به استحق الذم قلت لا نسلم ان هذه الآية
خرجت مخرج المدح ولم لا يجوز ان يقال الغرض منها البيان لان هذه الامة كانوا قبل ذلك

الامم ومجرد الاعتبار لا يقتضي المدح سلمنا دلالتها على المدح لكن لم لا يجوز ان يمدح
خيرا من سائر ... اللوم في الحال بما صدر عنه في
الانسان في الحال بما صدر عنه في الماضي وان كان
الحال فان قلنا فالجمع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما ثبت في مسئلة الاحباط سلمنا
دلالة الاية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله تعالى كنتم خير امة صريح في ان هذا الوصف
انما حصل لهم في الزمان الماضي ومفهومه ينافي على عدم حصوله في الحال سلمنا دلالة الاية
على اتصافهم بتلك الصفة في الحال والمجوز خروجهم عنها بعد ذلك وكلامنا لا نزاع في انه يحسن
مدح الانسان بما له من الصفة في الحال وان كان يعلم زوالها في المستقبل فان قلت فيلزم
ان يكون اجماعهم حجة في ذلك الزمان قلت هب انه كذلك لكنا لا نطلع على شيء من الاجماعات
بانه حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في الكل خرج الكل عن كونه حجة سلمنا اتصافهم
بهذا الوصف في الماضي والحال والمستقبل لكن الاية خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون
اجماعهم حجة اما لم يكن اجماع غيرهم حجة على ما تقرر في السؤال في المسلكين الاولين
والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله يقتضي ان يكون كل واحد منهم آمرا بالمعروف
وليس كذلك قلنا المخاطب بقوله كنتم خير امة ليس كل واحد من الامة اما اولا فلانه تعالى وصف
المخاطب بهذا الخطاب بانه خير امة فلو كان المخاطب بهذا الخطاب كل واحد من الامة لزم
وصف كل واحد من الامة بانه خير امة وذلك غير جائز لان الشخص الواحد لا يوصف بانه امة
الا على سبيل المجاز كما في قوله ان ابراهيم كان امة بل لا بد من المبادر الى الفهم من قوله كنتم
الامة هو المجموع واما ثانيا فلانه لزم كون كل واحد خيرا من صاحبه وكذا يبطل ذلك
ثبت ان المخاطب بهذا الخطاب مجموع الامة وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره انتم خير
عسكر في الدنيا تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش فان هذا الكلام لا يفهم منه ان الملك وصف
كل واحد من احاد العسكر بذلك بل الغرض انه وصف المجموع بذلك بمعنى ان العسكر من هو الى
ذلك كما هنا الله تعالى وصف مجموع الامة بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى ان منهم من
هو كذلك وحمله على الامام غير جائز لانه واحد ولفظ الامة لفظ الجمع قوله المفرد المعرف
لا يفيد الاستغراق قلنا اكثر الناس ذهب الى انه يفيده وايضا فلفظ المعروف لو لم يحمل
على الاستغراق لوجب حمله على الماهية ويكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه انهم
امروا بالمعروف ونهوا عن منكر واحد وهذا القدر حاصل في سائر الامم لان كل واحد منهم قد
كان آمرا بمعروف واحد وهو الدين الذي قبلوه وناهيا عن منكر واحد وهو الكفر الذي ...
وحينئذ لا يثبت بذلك كون هذه الامة خيرا من سائر الامم لكن الله تعالى ذكره لبيان ذلك الحكم
فعلمنا انه وجب حمله على الاستغراق تحصيلا للغرض فما ادم حمله على الاستغراق ولا حمله على
الماهية كان ذلك مخالفة للغة قوله الاية تقتضي الاتصاف بهذا الوصف في الماضي او الحاضر
قلنا بل في الحاضر لان قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لا يتناول الماضي قوله لفظ
كنتم يدل على الماضي قلنا لا نسلم الا ان قوله كنتم اما ان تكون ناقصة او زائدة او تامة فان كان

من الاول ... لكن قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
يقتضي كونهم كذلك في المستقبل فبقي دلالة قوله تأمرون بالمعروف على كونهم كذلك في المستقبل سليمة
عن المعارض واما الوجهان الآخران فالاستدلال معهما ظاهر قوله لم قلت انهم يكونون في الزمان
المستقبل على هذه الصفة قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ
العام فوجب تناولها لهما معا قوله هذه الاية خطاب مع الحاضرين قلنا مر الجواب عنه
في المسلك الاول **المسلك الرابع** التمسك بما روي عنه عليه السلام ان امتي لا تجتمع على
خطأ والكلام فيهما يقع في موضعين احدهما اثبات متن الخبر والثاني كيفية الاستدلال به اما الاول
فللناس فيه طرق ثلثة الطريق الاول ادعاء العلم الضروري في تواتر معنى هذا الخبر قالوا لانه نقل هذا
المعنى بالفاظ مختلفة بلغت حد التواتر روي عليه السلام انه قال امتي لا تجتمع على خطأ ...
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ح لا تجتمع امتي على ضلالة د يد الله على الجماعة
رواه ابن عمر ... سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها ولم يكن الله ليجمع امتي على
ضلال وروي ولا على خطأ وروي عن الحسن البصري وابن ابي ليلى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال الخبر ... الداخل ... من الصحابة ... قال رسول الله عليه ...
وهذا الخبر من ... عليكم بالسواد الاعظم وذلك جماعة الامة ان كان ... فالامة
باسرها ... ح ابو سعيد مرفوعا يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ ... من
خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ... من خرج من الطاعة وفارق
الجماعة مات ميتة جاهلية ... ابو امامة مرفوعا لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين
من خالفهم ... عمران بن الحصين مرفوعا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا
الدجال ... ابن عمر ... الناس خطيبا وقال ان نبي الله كان يقول لا تزال طائفة من امتي
على الحق حتى يأتي امر الله ... ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصيحة لائمة المسلمين
ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم ... رواه جبير بن مطعم وجابر ... من سره بحبوحة
الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد خطب رسول الله
صلى الله عليه وسلم به وخطب به ايضا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ... من الصحابة
... لن تزال الطائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناوأهم ... الى يوم القيامة ... مرفوعا
لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله ... وقوم ... عنه عليه السلام ستفترق امتي كذا
وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة فقيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة قيل هذه
الاخبار باسرها مشتركة في الدلالة على معنى واحد وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطأ
واذا اشتركت الاخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد ثم ان كل واحد من تلك الاخبار يرويه
جمع كثير حصل ذلك المعنى مرويا بالتواتر من جهة المعنى الطريق الثاني الاستدلال ...
... ان هذه الاخبار لو صحت لثبت بها اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة
وما هذا شانه كانت الدواعي متوفرة على البحث عنه فاقتضى الوجوه ... فلا تصحيح

هذا الاصل العظيم واما الاعتراض فلا نزاع في تسليم هذا الاصل [illegible] كان [illegible] يستحيل
ذ موضع عنه مع شدة حرصهم وطلبهم له فلما لم ينقلها احد على الطعن فيها علمنا صحتها وبانها
انه قد ظهر من التابعين اجماعهم على ان الاجماع حجة وظهر منهم استدلالهم على ذلك بهذه الاحاد
والاستقراء دل على ان ائمتنا المجمعون على موجب خبر الا لاجل ذلك الخبر الا ويكونون قاطعين بصحة ذلك
الخبر فهذا يدل على قطعهم بصحة هذا الخبر الطريق الثالث انا نسلم ان هذه الاخبار من باب الاحاد
وتدل على الظن بصحتها وذلك مما لا يمكن النزاع فيه ثم نقول انها تدل على ان الاجماع حجة فتحصل حينئذ
ظن ان الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب وهذا الطريق
اجود الطرق فنقول اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فبعيد فانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار
الى حد التواتر لان العشرين بل الالف لا يكون متواترا لانه ليس يستبعد في العرف اقدام
عشرين انسانا على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة وبالجملة فهم مطالبون باقامة
الدلالة على ان مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب سلمنا حصول القطع بصدق
الاخبار في الجملة لكن اما ان تدعوا القطع بلفظها او بمعناها اما القطع بلفظها فمعلوم انا لا
وان جوزنا في كل واحد من هذه الاحاديث ان يكون كذبا الا انا نقطع بان مجموعها يستحيل ان يكون
كذبا وان يكون بعضها صحيحا واما القطع بمعناها فهو ان نقول ان هذه الالفاظ على اختلافها مشتركة
في افادة معنى واحد [illegible] لكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك منقولا
بالتواتر فنقول ان ادعيتم الاول فهو مسلم لكن المقصود لا يتم الا اذا بينتم ان كل واحد من هذه
الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة اذ لو وجد فيها ما لا يدل على المطلوب الا على هذا الوجه
لم يحصل الغرض لان الذي ثبت عندكم ليس الا صحة احد هذه الاخبار فيحتمل ان يكون الصحيح
ذلك الخبر الذي لا يدل دلالة قاطعة على حقية الاجماع لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار بعد
فراغهم من تصحيح المتن يتمسكون بواحد منها على التعيين كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا
ويبالغون فيه سؤالا وجوابا ومعلوم انه باطل واما ان ادعيتم الثاني فنقول ذلك المعنى المشترك بين تلك
الاخبار اما ان يكون هو ان الاجماع حجة او معنى يلزم منه كون الاجماع حجة فان كان الاول فقد
ادعيتم انه نقل نقلا متواترا عن رسول الله ان الاجماع حجة ومعلوم ان ذلك باطل والا لكان
العلم بكون الاجماع حجة جاريا مجرى العلم بوجود غزوة بدر واحد ولما وقع الخلاف فيه وايضا
فانا نراهم بعد الفراغ من تصحيح متن هذه الاخبار يتمسكون بلفظ خبر واحد ويوردون عليه
الاسئلة والاجوبة ولو كان ذلك منقولا على سبيل التواتر لكان ذلك الاستدلال عبثا وهذا
نظير الفرق بين علمنا بشجاعة علي وسخاوة حاتم بسبب الاخبار المتفرقة وبين [illegible] فانا
بعد سماع تلك الاخبار المتفرقة لا نحتاج الى الاستدلال ببعضها على شجاعة علي بل
يحصل العلم الضروري بذلك اما هاهنا فبعد تسليم ان بعد سماع هذه الاخبار نفتقر
الى الاستدلال ببعضها على هذا المطلوب فعلمنا ان كون الاجماع حجة ليس [illegible] هو
الالفاظ وان ادعيتم ان هذه الاخبار دالة على معنى مشترك بين كلها وذلك المعنى يقتضي كون

ان الاجماع حجة فلابد من الاشارة الى ذلك المعنى ثم من اقامة الدلالة على انه يلزم من ذلك المشترك
كون الاجماع حجة واقصى ما يقال في ذلك ان القدر المشترك بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة
وبراءتها عن الخطا وما يجري هذا المجرى قلت لم لا يجوز ان يكون التواتر في مطلق التعظيم او في تعظيم [illegible]
علي خطا في شيء فالاول مسلم ولا يفيد الغرض والثاني ادعاء التواتر فيه نفس كون الاجماع حجة وهل
[illegible] النزاع الا فيه واما الطريق الثاني وهو الاستدلال بالاجماع فضعيف قوله لو كانت هذه الاحاديث ضعيفة
لطعنوا فيها قلنا فيها بانها من الاحاد فان قلت ان واحدا من الصحابة والتابعين لم يقل
انها من الاحاد بل اتفقوا على انها متواترة سلمنا انهم لم يطعنوا فيها من هذا الوجه لكن لم يجب ان يطعنوا
فيها على سبيل التفصيل قلت الجواب عن الاول ان النقل المتصل بين انهم حكموا فيها من باب
التواتر ثبت بالتواتر او بالاحاد الاول ممنوع لانها متواترة عندنا لانه متى كان الخبر متواترا اوضح
عندكم بالتواتر كونها متواترة عندهم لزم كونها متواترة عندكم لانكم في هذا المقام سلمتم انها
ليست كذلك والثاني يقتضي ان يكون هذه الاخبار من الاحاد لان كونها متواترة عن الصحابة والتابعين
لما لم يثبت عندنا الا بالاحاد كانت عندنا من باب الاحاد لان استواء الطرفين والواسطة معتبر
في التواتر وعن الثاني ان نقول الخبر كلما لا يعلم صحته وجب ان يعلم فساده فالصحابة والتابعون
ما علموا صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا صحتها والواجب عليهم في هذه الحال ان لا يطعنوا
فيها على سبيل التفصيل اما الوجه الثاني في الاستدلال وهو قوله الصحابة والتابعون اجمعوا على
صحة الاجماع وانما اجمعوا على صحته لهذه الاخبار وعادة امتنا انهم المجمعون على موجب خبر
لاجل ذلك الخبر الا وكان ذلك الخبر مقطوعا به قلنا المقدمات الثلاث ممنوعة فلا نسلم اجماع
الصحابة والتابعين على صحة الاجماع سلمناه ولا نسلم انهم انما ذهبوا الى ذلك لاجل هذه الاخبار
بل ربما قالوا به لاجل الايات فان ادعوا التواتر في هذه المقامات كان ذلك مكابرة وان تلك
الاخبار اظهر بكثير من ادعاء هذه المقامات ولما لم يدعوا التواتر في تلك الاخبار فبان لا يجوز
ادعاؤه في هذه المقامات كان اولى سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان عادتهم جارية بانهم المجمعون على موجب
خبر الا لاجل ذلك الخبر الا وقد قطعوا بصحته الا ترى ان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر
عبد الرحمن واجمعوا على ان المراة لا تنكح على عمتها ولا خالتها بخبر واحد وبالجملة فهم مطالبون
بالدلالة على هذه العادة التي ادعوها ثم نبين ان الصحيح هو الطريق الثالث وقوله [illegible]
اخبار الاحاد وعلى هذا لا احتياج الى تكثيرها بل كل واحد منها يكفي في الاستدلال المقام الثاني
في كيفية الاستدلال بالتمسك بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا فان قيل فانه لو كان المراد
بقوله امتي كل من يؤمن به الى يوم القيامة خرج الاجماع عن كونه حجة وان كان المراد بها الموجود
وقت نزول ذلك الخبر دل على ان اجماعهم حجة لكنا انما نعرف اجماعهم اذا عرفنا باعيانهم
وعرفنا بقاءهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك غير معلوم فيستلزم خروج الاجماع عن
كونه حجة سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن [illegible] ان يكون ذلك اخبارا منه عليه السلام
لامته بانهم لا يجتمعوا على خطا [illegible] ذلك على المراد [illegible] الى ان يكون خبرا سلمنا

لو خبر الكل قلنا انه يدل على نفي خطئه باسرهم فهو والشيعة ان المتقدم في النفي نعم واذا كان يدل لذلك
واما ان يحمل على نفي السهو ونفي الكفر جمعا بينه وبين الحديث المروي في هذا الباب وهو قوله
عليه السلام امتي لا تجتمع على ضلالة سلمنا كون الامة مصيبين في كل اقوالهم وافعالهم فلم لا يجوز
مخالفتهم فان المجتهد قد يكون مصيبا مع ان المجتهد الآخر منهم جاز مخالفته والجواب اما السؤال
الاول فمدفوع بسائر الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو قوله عليه السلام لا يزال طائفة من
امتي ظاهرين على الحق وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله من فارق الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه قوله لعل هذا الحديث ورد على صيغة الامر قلنا
هذا الراوي نقل بلفظ صيغة تلك الرواية وهو مطلوبنا هاهنا النفي فلانا لو حملنا هذا الباب الى كذا ان
الاستدلال باكثر النصوص ثم انه مدفوع بسائر الاحاديث واما ان النكرة في النفي فقد تقدم بيانه ولان
العموم قوله نحمله على السهو قلنا اجماع الجمع العظيم على السهو ممتنع لا يمكن ذكره ومعرض العظيم
ولانا لا نكون في تخصيص امته بذلك فضيلة قوله نحمله على الكفر قلنا قوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على ضلالة مثلما كان حديث متعارضا بينه وان الضلال لا يقتضي الكفر فان الله تعالى قال لنبيه ووجدك ضالا
فهدى وقال فعلتها اذن وانا من الضالين قوله هب ان الامة مصيبون في اجماعهم فلم لا يجوز مخالفتهم
قلت لان الامة على قولين منهم من قال الاجماع حجة لا يجوز مخالفتها ومنهم من قال انه ليس بحجة فلو قلنا
انه حجة يجوز مخالفتها كان قولا ثالثا خارجا عن اقوال الامة فلو كان حقا في ذلك كانت الامة متفقين على الخطأ
وذلك باطل بالحديث المسلك الخامس دليل العقل وهو الذي عول عليه امام الحرمين وقال
اجماع الخلق القطع على الحكم الواحد يستحيل ان يكون لا لدلالة او امارة فان كان لدلالة كشف
الاجماع عن وجود دلالة فيكون خلاف الاجماع خلافا لتلك الدلالة وان كانت امارة فقد رأينا
التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة
هذا الاجماع والا لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته وهذه الدلالة ضعيفة لاحتمال ان
يقال انهم اتفقوا على الحكم لا لدلالة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق و
الغرب قد اتفقوا كلهم لاجل الشبهة سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان تكون الامارة يفيد الظن
قوله رأينا الصحابة مجمعين على المنع من مخالفة هذا الاجماع قلنا لا نسلم اتفاق الصحابة
على ذلك سلمناه لكنه لما جرت حصول الاجماع لاجل الامارة فلعلهم اجمعوا على المنع من مخالفة
الاجماع الصادر عن الامارة لامارة اخرى سلمنا ذلك انهم لا يقطعون في الاجماع الصادر
عن الامارة وقد يقطعون في هذا الاجماع فدل على ان هذا الاجماع ما كان عن امارة قلت
اذا سلمنا انهم لا يقطعون في الاجماع الصادر عن الامارة فقد بطل قولك انهم منعوا
من مخالفة هذا الاجماع المسلك الرابعة واما الشيعة فقالوا سابقا وعلى
ان الاجماع حجة بان زمان التكليف لا يخلو عن امام المعصوم ومتى كان كذلك فالحجة
بيان الاول يتوقف على اثبات امرين الاول انه لابد من الامام الدليل عليه ان الامام
لطف وكل لطف واجب فالامام واجب واما قلنا ان الامام لطف لانا نعلم ان الخلق

اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من القبائح ويحثهم على الواجبات كان حالهم بذلك [illegible]
العادة ضروري وانما قلنا ان اللطف واجب لوجهين الاول ان اللطف كالتمكين [illegible]
لعذر المكلف فاذا كان التمكين واجبا فكذلك اللطف انما قلنا ان اللطف كالتمكين لانه ثبت في
الشاهد ان من اتخذ ضيافة ودعا غيره الى طعامه وكان غرضه نفع ذلك الغير ووقف على ذلك الغرض الى
وقت التناول ولم يبدأه وعلم انه متى تواضع له فانه يتناول طعامه ومتى لم يفعل ذلك لم يتناول
فان ترك التواضع في هذه الحالة يجري مجرى رد الباب عليه والعلم به ضروري الثاني ان المكلف لو
لم يجب عليه فعل اللطف لم يقبح منه فعل المفسدة ايضا لانه لا فرق في العقل بين فعل ما يختار المكلف
عنده القبيح وبين ترك ما يختار المكلف عنده الواجب فثبت ان اللطف واجب وثبت انه
لا يخلو زمان التكليف من الامام الثاني وهو ان ذلك الامام يجب ان يكون معصوما لان
الدليل عليه هو انا انما احتجنا الخلق الى الامام لصحة القبيح عليهم فلو صحت هذه الصحة
في الامام لافتقر الامام الى امام آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت انه يجب ان يكون معصوما
فثبت انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم واذا ثبت هذا وجب كون الاجماع حجة لانه
لما اتفق العلماء على حكم ولا بد وان يدخل فيما بينهم قول ذلك المعصوم لانه احد العلماء بل هو
سيدهم والا لم يكن ذلك قول كل الامة وقول المعصوم حق فاذن اجماع الامة يكشف عن قول
المعصوم الذي هو حق ولا جرم قلنا الاجماع حجة قالوا فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع حجة
لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كما ان اجماع امتنا حجة والسؤال
عليه انا لا نسلم انه لا بد من امام ولا نسلم انه لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن
القبائح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب اليها مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس بيانه انهم يزعمون
ان الله تعالى ما اخلى العالم قط عن رئيس فقولكم وجدنا العالم خاليا عن رئيس حصلت المفاسد
باطل لانهم اذا لم يجعلوا العالم خاليا عنه قط لم يمكنهم ان يقولوا انا وجدنا العالم حين خلا عن الامام
حصلت المفاسد بل الذي جربناه انه متى كان الامام في الخوف والتقية حصلت هذه المفاسد
لكنكم لا توجبون ظهوره وقوته فالذي تريدونه من ظهور المفاسد عند عدمه او بالاحرى وجدناه
عند خوفه وستره شيء ما جربتموه والذي جربتموه وهو ظهور المفاسد عند ضعفه
وخوفه فانتم لا تقولون به وظهر فساد قولكم سلمنا امكان هذه التجربة لكنا نقول
لم لا يجوز ان يكون دافع هذه المفاسد وجود الرئيس كيف كان او وجود الرئيس القاهر
الاول ممنوع ولا بد من الدليل والاستقراء العرفي لا يفيد الا ان الخلق اما يتزجرون
من السلطان القاهر فاما السلطان الضعيف بل الشخص الذي لا يرى ولا يعرف ولا يظهر
منه في الاماكن فانه لا يحصل بسببه انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات فلم قلت
ان مثل هذا الامام يكون لطفا وان ادعيتم الثاني فهو مسلم لكنكم لا توجبونه فما ادعيتم ان
الذي عرف بالاستقراء كونه لطفا وانتم لا توجبونه والذي توجبونه لا يعرف بالاستقراء كونه لطفا

فان قلتم كيف يمكن الان اثبات وجوب اصل الامام فاما البحث عن تعيينه فذلك يتعلق بالتفصيل
ونحن الان لا نتكلم فيه ثم السبب في تستره ظاهر وهو ان الامام لو ازيل عنه الخوف لظهر
ولزجر الناس عن القبائح ورغبهم في الطاعات بحيث اخافوه كان الذنب في ذلك لهم قلت انكم ادعيتم
وجوب نصب الامام كيف كان ظاهرا او مخفيا ودللتم على وجوبه بكونه لطفا ودللتم على كونه
لطفا باشتغال حال الخلق بفعل الطاعات والمعاصي ولا بد من اثبات هذه المقدمة عند وجود
الامام كيف كان الامام حتى يمكن الاستدلال به على وجود الامام كيف كان ونحن نمنع ذلك فان ما يستقيم
باستقراء احوال العالم قلنا ذلك التفاوت انما يحصل من الامام الظاهر وانتم تحتاجون الى بيان
حصول التفاوت من وجود الامام كيف كان فما لم يشتغلوا باثبات هذه المقدمة لا يتم دليلكم وان
نفعلكم ها هنا في ان نذكر السبب في غيبته وخوفه سلمنا ان نصب الامام يقتضي معاونة
حال الخلق من الوجه الذي ذكرتموه لكنه متى يجب نصبه اذا خلا عن جميع جهات القبح واذا
لم يخل الاول مسلم ولكن دليلكم لا يتم الا اذا اقمتم الدلالة على خلوه من جميع جهات المفسدة واسم
ما يعلم ذلك والثاني ممنوع لان يشتمل اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز نصبه
لا يكون الشيء قبيحا اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على
جهة واحدة من جهات الحسن ما لم يعرف انفكاكه عن كل جهات القبح فان قلت ما ذكرته ملازم
من اربعة اوجه احدها انه لو جاز القدح في كون الامام لطفا بما ذكرته لجاز القدح في كون معرفة الله
لطفا بذلك لان الذي مكننا في بيان ان معرفة الله لطف هو انها باعثة على اداء الواجبات من
الاحتراز عن القبائح العقلية واما بيان خلوها عن جميع جهات القبح فما لم يوجبه احد فلو قدح
هذا في كون الامامة لطفا لقدح في كون المعرفة لطفا وثانيها ان ما ذكرته يقتضي ان يتعذر القطع
بوجوب شيء على الله لكونه لطفا الا انه لا يستحيل كونه لطفا الا والاحتمال المذكور قائم فيه وثالثها
انه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه وجب نفيه ورابعها ان جهات
القبح محصورة وهي كون الفعل ظلما وكذبا وجهلا وعبثا وغيرها من الجهات وهي بأسرها زائلة عن الامامة
فوجب القطع بنفي اشتمالها على جهة من جهات القبح قلت اما الاول فغير لازم لان هذا الاحتمال
الذي ذكرناه في الامامة ان كان بعينه قائما في المعرفة من غير فرق وجب الجواب عنه والتوصل
والا يلزم من تعذر الجواب عنه في الصورتين الحكم بسقوطه من غير جواب وان حصل الفرق بين
الصورتين فسقط ما ذكرتموه ثم الفرق ان معرفة الله تعالى من الالطاف التي يجب علينا فعلها
فاذا علمنا استعمال المعرفة على جهة مصلحة ولم نعلم اشتمالها على جهة مفسدة غلب على ظننا
كونها لطفا والظن في حقنا قائم مقام العلم في اقتضاء العمل فانه كما يقبح الجلوس تحت الجدار
المائل الذي يظن سقوطه لذلك يقبح اذا ظن ذلك الفعل [illegible] وجب علينا فعل المعرفة اما الامامة
فهي من الالطاف التي توجبونها على الله تعالى ولا يكفي في الايجاب على الله تعالى الظن كونها لطفا
لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما لم يثبت خلو الفعل عن جميع جهات القبح لا يمكن ايجابه على الله
تعالى
فظهر الفرق:

ق وعن الثاني انا لا نسلم انه يتعذر [illegible] على الله تعالى لان الاحتمال الذي
قائم فيه بل نقول الذي يكون لطفا في نفسه فانه يجب فعله على الله تعالى ذلك [illegible]
في الاحتمال المذكور وعن الثالث ان نقول ما المراد من قولكم لا دليل عليه فوجب نفيه ان عنيت
به ان ما لا يعلم عليه دليل وجب نفيه فهذا باطل لان الواجب على العوام نفي اكثر الاشياء لعدم
علمهم بالدليل وان عنيتم انه لم يوجد عليه دليل فاطلاقه جهل وانتم لا تعلمونه فان بحثت وسبرت
وبحثت فما وجدت قلنا عدم الدلالة على ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وعن الرابع ان
حصر [illegible] من [illegible] لم يشتمل على [illegible] وجهلا او عبثا مع انه [illegible] ها هنا منعا وبالجملة
فالتقسيم الذي يكون نحجه هو المنحصر اما غيره فلا سلمنا انه لا بد في القدح في كونه لطفا من تعيين
جهة المفسدة لكن ها هنا جهتان احداهما ان نصب الامام يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح
لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام واما عند عدم الامام فالمكلف انما يترك القبيح لا للخوف من
الامام فان قلت [illegible] باطل [illegible] ترتب العقاب على القبيح جاز ان يكون المكلف تاركا للقبيح
لا لقبحه بل للخوف من العقاب قلت انا سلمنا ذلك فينبغي ان نقول لم لا يجوز ان يكون هذه الجهة
مفسدة مانعة ويكفينا الدلالة على انها السبب لذلك والذي يحققه ان تركنا ترتب العقاب عليه ولا
تقضي هذه الجهة من المفسدة ان يكون نصب الامام [illegible] الاحتمال ان يكون حال كل واحد
منهما خلاف حال الآخر والذي يحقق ذلك ان ترتب العقاب على فعل القبيح لا يعلم الا بالسمع
وقبل ورود الشرع يجوز ان يكون [illegible] من هذه الجهة فلما [illegible] الشرع [illegible] سلمنا انه [illegible]
من هذه الجهة لان الشرع [illegible] بالمعجز [illegible] سلمنا ان [illegible] يجوز قبل ورود الشرع
ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه لا مفسدة من هذه الجهة
لكن على هذا التقدير يصير وجوب الامام شرعيا [illegible] ان [illegible] فعل الطاعة وترك المعصية
عند [illegible] الامام [illegible] نصب الامام [illegible] الثواب من فعل
الواجب [illegible] على الاحسان [illegible] نصب الامام [illegible] وجوبه سلمنا ان الامام
لطف لكن في كل الازمنة او في بعضها [illegible] ان [illegible] بعض الازمنة توجد
قوم يستنكفون عن طاعة الغير ويعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رئيس قصدوه بالقتل
واثارة الفتن العظيمة واذا لم ينصب لهم رئيس [illegible] فانهم لا يقدمون على القبائح ولا يتركون الواجبات
ويكون نصب الرئيس في مثل هذا الوقت مفسدة [illegible] وان كان نادرا الا انه لا زمان الا ويجوز ان
يكون هو ذلك الزمان النادر وحينئذ لا يمكن الجزم بوجوب نصب الامام في شيء من الازمنة
فان قلت [illegible] الاستنكاف انما يكون من الرئيس المعين وليس الكلام
فيه بل في مطلق الرئيس الثاني ان هذه المفسدة نادرة والمصالح الحاصلة من [illegible]
الامام غالبة واذا تعارض الغالب والنادر كان الغالب اولى بالرعاية قلت الجواب عن الاول
انا [illegible] الاستنكاف [illegible] رئيس معين [illegible] الاستنكاف من مطلق الرئيس [illegible]
واذا سلمتم ان الاستنكاف قد يقع من الرئيس المعين فيكون نصب ذلك المعين مفسدة

المطلق

ثم اذا لم يمكن تحصيل المطلق الا في ذلك المعين [illegible] اما [illegible] في زمان معين كان ذلك

[illegible] معين [illegible] ان الزمان الذي [illegible] ذلك الاجمال [illegible] الا ان كل

زمان لما احتمل ان يكون هو ذلك الزمان [illegible] القول بوجوب نصبه في شيء من الازمنة سلمنا

ان الامامة لطف في كل الازمان ولكنها لطف [illegible] غيرها [illegible] الاول مسلم ولكن

لما غيرها [illegible] او لا نقول الاول لم يمكن الحكم بوجوبها على التعيين والثاني ممنوع ولا بد من الدلالة

عليه اما [illegible] امكان الدليل على الاحتمال [illegible] عصمة الامام وليست عصمة الامام

الا [illegible] فاذن [illegible] الامام [illegible] لطفا في الاحتراز عن القبائح واداء الواجبات

اذ [illegible] ذلك في [illegible] الامامة لطف [illegible] الامام وحينئذ لا يكون نصب

الامام واجبا عينا سلمنا كون الامام لطفا على التعيين لكن في المصالح الدنيوية او الدينية

[illegible] بيانه ان ما ذكرتم من منفعة وجود الامام ليس الا حصول نظام العالم واندفاع الهرج

والمرج وذلك مصلحة دنيوية وتحصيل الانفع في الدنيا غير واجب على الله تعالى فما يكون

لطفا فيه اولى ان لا يجب [illegible] اقامة الصلوات واخذ الزكوات وذلك مصالح شرعية فما يكون

لطفا فيه [illegible] وجوده عقلا فان ادعيتم كونه لطفا في شيء آخر [illegible] ذلك فهو ممنوع فان

الامام لطف في المصالح الدينية العقلية لانه اذا زجرهم عن القبائح وامرهم بالواجبات العقلية

[illegible] تمرنت نفوسهم عليها واذا تمرنت نفوسهم عليها تركوا القبائح لقبحها واتوا

بالواجبات لوجه وجوبها وذلك مصلحة دينية قلت لا نسلم [illegible] حال الخلق بسبب وجود

الامام في هذا المعنى فان [illegible] وجود الامام ربما وقعت احوال القلوب على ما ذكرتموه وربما صار

بالضد من ذلك لانهم اذا ابغضوه بقلوبهم وعاندته نفوسهم ازدادت المفسدة وربما

اقدموا على الافعال [illegible] الخوف منه وبالجملة فالتفاوت الحاصل في احوال الخلق انما يظهر

فيما عددناه من المصالح الدنيوية او فيما عددناه من المصالح الشرعية فاما فيما نعده

من المصالح الدينية العقلية فهذا التفاوت ممنوع فيه فان الاحتمالات متعارضة فيها

سلمنا انه لطف فلم قلتم ان كل لطف واجب قوله في الوجه الاول فعل اللطف جار مجرى

التمكين قوله من [illegible] الطعام الى انسان واراد منه تناوله الى آخره قلنا لا نسلم ان ترك

التواضع في تلك الحال يقدح في [illegible] على الاطلاق بيانه ان الارادات مختلفة فقد

يريد الانسان من غيره ان يتناول طعامه ارادة في الغاية حتى انه [illegible] مع [illegible] ان يفعل

كل ما يعلم ان ذلك الضيف لا يتناول طعامه الا عنده فعل وقد تكون الارادة الى ذلك الحد

بل [illegible] ان يأكل طعامي لكن لا بحيث انك لو لم تأكل طعامي الا عند تقبيل رجلك فعلته بل

ارادة دون ذلك اذا ثبت هذا فنقول الارادة ان كانت على الوجه الاول كان ترك التواضع

قادحا في تحققها لكن لو كانت على الوجه الثاني لم [illegible] من [illegible] التواضع عليها اذا ثبت هذا

فنقول [illegible] ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن القبائح ارادة على

[illegible] فعل اللطف بيانه ان التكليف [illegible] احسان والمتفضل لا يجب عليه

المحص

[illegible] سوال ان فعل اللطف جار مجرى التمكين

نقول

١٠٩

[illegible] في الوجه الثاني ترك اللطف لفعل المفسدة [illegible] قلنا

[illegible] الاحتمال الا ما به وقع [illegible] يكون [illegible] نقول الفرق ان فعل

المفسدة اضرار وترك اللطف ترك الانتفاع [illegible] من قبح الاضرار قبح ترك الانتفاع [illegible] منا

الاضرار بالغير ولا نقبح ترك انتفاعه سلمنا انه يجب فعل اللطف لكن يجب فعل اللطف المحصل او فعل

اللطف المقرب الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلت ان الامام لطف محصل بيانه انه لا يمكن القطع

بان عند وجود الامام يقدم الانسان على الطاعة ويحترز عن المعصية البتة بل الذي يمكن ادعاؤه

ان الانسان عند وجود الامام يكون اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيكون الامام لطفا مقربا

واذا كان [illegible] على الله تعالى وخرج على هذا مثل الضيف فان [illegible]

عليه التواضع للضيف اذا علم انه لو تواضع له اجابه الى المقصود او ظن ذلك اما اذا علم او ظن انه

لا يجيبه اليه فلا نسلم انه يحسن منه ذلك التواضع فضلا عن الوجوب فعلى هذا لا يبعد ان يحصل

زمان علم الله تعالى ان الامام لا يكون فيه لطفا محصلا فلم قلت يجب على الله نصب الامام في ذلك الزمان

سلمنا ان اللطف واجب مطلقا لكن [illegible] بيانه اذا علم الله تعالى ان

كل من خلقه في ذلك الزمان فانه يكون كافرا او فاسقا فحينئذ لا يكون خلق المعصوم في ذلك الزمان

[illegible] واذا كان [illegible] فلم قلت انه [illegible] واذا [illegible]

جوزنا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكننا القطع بوجوب الامام في شيء من الازمنة

وخرج عليه مثل الضيف [illegible] يجب عليه التواضع اذا كان ذلك التواضع مفيدا

له فاما اذا لم يكن مفيدا [illegible] تناول الطعام على فعل التواضع بل [illegible] ذلك الا

[illegible] التواضع سلمنا ذلك ما ذكرتموه لكنه [illegible] على التحسين والتقبيح العقليين وانه باطل

على ما بين في الكتب الكلامية فهذا هو الاعتراض على مقدمات دليلهم على الرئاسة ثم نقول

دليلكم منقوض بصور احدها انه لو كان القضاة والامراء والجيوش معصومين لكان حال الخلق

في الاجتناب عن القبائح اقرب مما اذا لم يكن [illegible] لو حصل في كل بلد امام معصوم

[illegible] لو كان الامام عالما بالغيوب وقادرا على التصرف في الشرق والغرب والسماء والارض

والرابع لو كان [illegible] مع الملائكة فان خوف المكلفين [illegible]

منه ان كل [illegible] ان كنت [illegible] انزجاره عن القبيح [illegible] والاخلاص عن

هذه الالزامات [illegible] هذه الاشياء وان حصلت منها هذه المنافع

لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة [illegible] فلا جرم لم يجب على الله تعالى فعلها الثاني

ان [illegible] وان كانت خالية عن جميع جهات المفسدة لكن لا يجب على الله فعلها [illegible]

[illegible] الاحتمال الذي [illegible] ذكره [illegible] انه لابد من امام فلم قلت

انه معصوم وقوله لو لم يكن معصوما لافتقر الى لطف آخر قلنا نعم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك

اللطف هو [illegible] على ان الاجماع حجة [illegible] وذلك [illegible]

[illegible] في ذلك المقام لانهم هم المستند [illegible] لم لا يجوز ان يكون الامام لطفا [illegible]

واحد [illegible]

من آحاد الأمة ولكن مجموع الأمة [illegible] لا يجوز أن يكون مجموع
الأمة معصوما ومعاذ الله أن [illegible] في ذلك وقد تقدم أدلتنا على أن الإجماع حجة سلمنا كونه معصوما
لكن لم قلت أن الإجماع يشتمل على قوله ونعرفه كما بيناه في أول الباب أن العلم باتفاق كل
الناس [illegible] بأنه لم يشتهر غيره واحد في الشرق والغرب ممتنع لا سبيل إليه سلمنا
وجود قوله لكن لا نسلم أن قوله صواب لا يعتقد [illegible] يجوز أن يفتي الإمام بالكفر والبدعة على سبيل
التقية والخوف ويحلف بالله والأيمان التي لا مخرج منها أن الأمر كذلك وإذا كان كذلك فلعله
لما رأى أهل العالم متفقين على ذلك القول خاف من مخالفتهم فأظهر الموافقة على ذلك الباطل كيف
وعندهم قد أظهر علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع جميع أفراط الهاشميين والأمويين والأنصار
التقية خوفا من أبي بكر رضي الله عنه ومن عمر رضي الله عنه مع قلة الصغار منهما وأعوانهما فإذا
جاز الخوف والتقية في هذه الصورة فكيف [illegible] الرجل الواحد جميع أهل العالم عند اتفاقهم
على الباطل سلمنا أنه لا يفتي بخلاف الاعتقاد فلم لا يجوز أن يكون ذلك خطأ من باب الصغائر عملا
[illegible] إلى [illegible] على أنه يجوز الصغيرة على الإمام فإن عولوا على حديث التنفير
فهو ضعيف لأن [illegible] الشديد والتقوى بالكفر والفسق وإباحة الزنا والفروج مع الأيمان
الغليظة أدخل في باب التنفير من وقوع الصغيرة فإذا جاز أن يكون منزها عنه
فلم لا يجوز أن يكون منزها عن الصغيرة [illegible] على هذه الطريقة من الاعتراض ومن أحاط بها
[illegible] من [illegible] علم أن أصولها [illegible] أصولهم في الإمامة مبنية على
هذه القاعدة وما [illegible] فروع الشريعة مبنية على التمسك بهذا الإجماع

القسم الثاني فيما أخرج من الإجماع وهو مسائل المسألة الأولى

كل مسألة فالحكم فيها إما أن يكون بالإيجاب الكلي أو بالسلب الكلي أو بالإيجاب في البعض والسلب
في البعض فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها فإذا اختلف أهل العصر الأول على قولين من
هذه الثلاثة فهل لمن بعدهم أن يذكر الثالث الأكثرون منعوه وأهل الظاهر جوزوه والحق أن إحداث
القول الثالث إما أن يلزم منه الخروج عما أجمعوا عليه أو لا فإن كان الأول لم يجز إحداث القول الثالث
مثاله أن الأمة اختلفت في الجد مع الأخ على قولين منهم من جعل كل المال للجد ومنهم من قال إنه يقاسم الأخ
فالقول الثالث اتفقوا على أن للجد قسطا من المال فالقول بصرف المال بكليته إلى الأخ يبطل
ذلك وأما الثاني فإن إحداث القول الثالث فيه جائز لأن المجتهد لم يخالف الإجماع إذ القول
ما [illegible] مخالفة الإجماع فإذا لم [illegible] إحداث القول لزم جوازه احتج المانعون بأمور أحدها
أن الأمة لما اختلفت على قولين فقد أوجبت على كل واحد من المقلدين الأخذ إما بقوله أو بقول صاحبه
وتجويز القول الثالث يبطل ذلك فإن قلت إنهما أوجبوا ذلك بشرط أن لا يظهر وجه ثالث
فإذا ظهر فقد زال الشرط فزال الإجماع قلت لو جوزنا هذا الاحتمال لجوزنا أن يقال إذا أجمعوا
التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر وجه القول الثاني فإذا ظهر فقد زال الشرط فزال
الإجماع فيجوز خلافه [illegible] القول الثالث [illegible]
حقا

موصوف للثالث [illegible] غير جائز لأن أهل العصر الأول القائلين بالتلحيين الأولين م

حقا إلا بعد كون الأولين [illegible] إجماع الأمة على بطلان [illegible]
من الأول أنه إيجاب الأخذ بأحد ذينك القولين مشروطا بأن لا يظهر الثالث فلو جاز ذلك لجاز مثله
في القول الواحد قلنا جائز لكنهم [illegible] اعتقاده فليس لنا أن نحكم عليهم بوجوب [illegible] الثالث
هذا الإشكال غير وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يكون من جهة أحد الأقسام فساد
الثاني وأما على القول بأن المصيب واحد فالأمر [illegible] التمكن من إظهار القول الثالث [illegible] أن المجتهد
[illegible] بالاجتهاد [illegible]

المسألة الثانية

الأمة إذا لم تفصل بين مسألتين
فهل لمن بعدهم أن يفصل بينهما واعلم أن هذا يقع على وجهين أحدهما أن يقولوا لا فصل بين
المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني والآخر أن لا ينصوا على ذلك لكن ما كان فيهم من فرق بينهما
وأما القسم الأول فإنه لا يجوز الفصل بينهما لأنه [illegible] على ثلاثة أقسام أحدها أن يحكم الأمة في
المسألتين بحكم واحد إما بالتحليل أو بالتحريم وثانيها أن يحكم بعض الأمة فيهما بالتحريم والبعض
الآخر بالتحليل وثالثها أن [illegible] حكم فيهما [illegible] هذه الصور الثلاث متى دل الدليل
في إحدى المسألتين على تحليل أو تحريم وجب أن يكون الحال في الأخرى كذلك وأما القسم الثاني فقد
[illegible] على أن طريقة الحكم في المسألتين واحدة [illegible] الاتفاق [illegible]
[illegible] ما [illegible] ومثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع إحداهما منع الأخرى وإنما
جمعوا بينهما من حيث [illegible] ذوي الأرحام [illegible] سوى [illegible]
بينهما إلا أن هذا الإجماع متأخر عن سائر الإجماعات في القوة [illegible] كذلك [illegible]
[illegible] بهذا [illegible] أجمعوا عليه [illegible]
[illegible] أن الشافعي رضي الله عنه [illegible] بلك
[illegible] من الفصل مطلقا [illegible] أن الأمة [illegible] بالحرمة في المسلس
[illegible] على أن [illegible] المسلمين [illegible] الفصل بينهما [illegible]
للإجماع الثاني أن الأمة إذا اختلفت على قولين مسلمين فقد أوجب كل واحد من الطائفتين
على الأخرى أن تقول بقولها أو بقول الطائفة الأخرى [illegible] ما سوى ذلك [illegible]
الفرق بين المسألتين والجواب [illegible] الأول [illegible] اتفقوا على أن الفصل بينهما [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] من الفصل [illegible]
[illegible] الثاني أنا [illegible] أن [illegible] بين المسألتين [illegible]
[illegible] ومن الناس من جوز الفصل مطلقا [illegible]
[illegible] أن [illegible] قال [illegible]
في الأخرى بقول عامة الصحابة [illegible] قال الإجماع [illegible]
وفرق بين المسألتين مع أن [illegible]

المسألة الثالثة

[illegible] الاتفاق بعد الخلاف [illegible] أن إجماع الصحابة على إمامة [illegible] بعد
اختلافهم فيها والاتفاق [illegible] على المنع من بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة فيه

[illegible] (marginal note on left page, written vertically)

احتج الخصم بان اهل العصر اتفقوا على جواز الاخذ باى القولين كان اذا ادى الاجتهاد اليه فلو
اجمعوا على احد القولين وجب ان يكون الاجماعان صوابين ويكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن ذلك
باطل على ما مر فى باب النسخ ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل عصر ثان
على خلافه والجواب ان الاجماع على الاخذ باى القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق فاذا حصل الاتفاق
زال شرط الاجماع فزال لزوال شرطه قوله لو جاز ذلك لجاز مثله عند الاتفاق قلنا ما الجواب عنه
فى المسئلة الاولى **المسئلة الرابعة** اذا اتفق اهل العصر الثانى على احد قولى اهل العصر الاول
كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من فقهائنا ان نفيه واجمعه
رضوان الله عليهم لنا ما اجمع عليه اهل العصر الثانى سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال الفكر واعلم ان هذا المعنى عليه يعترض على المخالف ان قالوا انه احتجوا بامور احدها
قوله تعالى فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع
وهو حاصل لان حصول الاتفاق فى الحال لا ينافى ما تقدم من الاختلاف فوجب فيه الرد الى كتاب
الله تعالى وثانيها قوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ظاهره يقتضى جواز
الاخذ بقول كل واحد من الصحابة ولم يفصل بين ما يكون بعده اجماع او لا يكون وثالثها انه لو صح
اختلاف اهل العصر الاول الى اتفاق على جواز الاخذ بايهما اريد فلو انعقد الاجماع فى العصر الثانى لتدافع
الاجماعان ورابعها لو كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول احدى الطائفتين
اذا ماتت الاخرى حجة وفيه يكون قولهم حجة بالموت وجاء منها لو كان اتفاق اهل العصر الثانى حجة
لكانوا قد صاروا اليه لدليل كذا والا لكان باطلا ثم لو وجد ذلك الدليل لما خفى على اهل العصر الاول وسادسها
ان اهل العصر الثانى بعض الامة فلا يكون اتفاقهم وحدهم اجماعا وسابعها انه قد ثبت ان اهل
العصر الاول اذا اختلفوا على قولين لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث واهل العصر الاول اذا اختلفوا
لم يدل القطع بذلك الحكم قولا لواحد منهم يكون القطع بذلك احداثا لقول ثالث وانه غير جائز وثامنها
ان الصحابة فى الحادثة التى اختلفوا فيها كالاحياء الا ترى انه يحفظ فى ذلك اقوالهم ويحتج بها عليها واذا
لم ينعقد الاجماع مع ذلك الاقوال حال حياة القائلين بها وجب ان لا ينعقد حال وفاتهم
وتاسعها ان اهل الاجماع لو كانوا محقين لوجب ترك القول الاخر ولكان اذا حكم به حاكم ثم انعقد
الاجماع على خلافه وجب نقضه لانه واقع على مضاده دليل قاطع لكن ذلك باطل لان اهل
العصر الاول اتفقوا على تجويز اهل الفضل تقليده ويكون على خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان
العمل بالاجماع رد الى الله والرسول ولان اهل العصر الثانى اذا اتفقوا فهم اصابوا امنا اى نحو
فلم يجب عليهم الرد الى الكتاب لان المعلق بالشرط عدم عند عدمه وعن الثانى انه مخصوص
بموقف الصحابة فى الحال حال الاستدلال مع انه لا يكون الاستدلال به فى ذلك على انعقاد الاجماع
وجب تخصيص محل النزاع عنه والجامع ما تقدم وعن الثالث ما مر غير مرة ان ذلك الاجماع مشروط
بانه ينقص باجماعهم حال الاستدلال بالتوقف وتجويز الاخذ باى قوليهما ذى الدليل اليه والاكثر

والاكثر اعا نحو...ان... [illegible] ...ان ... بعد الاتفاق اهل العصر الاول
حجة اذ الدليل احد الاتفاقين اذا ... الثانى واذا لم يكن الاتفاق الاول حجة لم يمنع حصول الاتفاق
الثانى ما ذكرتموه من المحذور بيت ان هذه الحجة متناقضة وعن الرابع انا نمنع قوله احدى
الطائفتين ان قول الطائفة الاخرى حجة لاند راج قولهم تحت ادلة الاجماع لان الموت ... بعينه
الحى وعن الخامس انه لا يجوز ان يخفى ذلك الدليل على كلهم لكن يجوز خفاؤه على بعضهم وعن السادس
انه لو كان اهل العصر الثانى بعض الامة لوجب ان لا يكون اتفاقهم الذى لا يكون مسبوقا بالخلاف حجة
وهذا يقتضى ان لا يكون حجة اجماع الصحابة بعد بطلان اجماع الذين كانوا موجودين قبله لما ورد الاجماع
وهذا القائل لا يقول بهذا المذهب وعن السابع بانه لا يجوز احداث قول ثالث اذا كان الاجماع
منعقدا على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا فاشرط جاز ذلك الشرط كما ذكرنا انهم جوزوا
الاجتهاد لانهم مطبقون على جواز التوقف وعدم القطع مع ان ذلك اسار اتفاقهم على القطع بعد
وعن الثامن على ان اقوال الصحابة باقية بعد وفاتهم ان عنى به ان ... من انعقاد
الاجماع فهذا عين النزاع وان عنى به علمنا بانهم ذكروا هذه الاقوال فلم قلتم ان ذلك يمنع انعقاد
الاجماع وان عندهم تاثير اجماعهم وعن التاسع انا لا ننقض ذلك الحكم لانه صار مقطوعا به فى زمان
على الاجماع ونحن انما ننقض الحكم الذى حكم به القاضى اذا وقع ذلك الحكم فى زمان قيام الدلالة القاطعة
على فساده **المسئلة الخامسة** اهل العصر اذا انقسموا الى قسمين ثم مات احد القسمين
صار قول الباقين اجماعا لان بالموت ظهر انه راجح قوله ذلك القسم حينئذ تحت ادلة الاجماع ولهذا
القول اذا انقسموا الى قسمين ثم كفر احد القسمين فانه يصير القول الباقى حجة **المسئلة السادسة**
اهل العصر اذا اختلفوا على قولين ثم رجعوا الى احد القولين هل يكون ذلك اجماعا اما من قال بانعقاد
الاجماع فى المسئلة السابقة فقوله هنا اولى بسبب هذه الاولوية من حجية جعلها ان فى
المسئلة السابقة لقائل ان يقول المجمعون ليسوا كل الامة فلا يكون اتفاقهم قولا لكل الامة فلا يكون
حجة واما هاهنا فهذه الشبهة زائلة لان الذين اتفقوا هم بعينهم الذين اختلفوا فهم المجمعون كل
الامة وثانيها ان فى المسئلة السابقة ما صار القول الثانى مرجوعا عنه اصلا وهاهنا صار
كذلك واما المنكرون لانعقاد الاجماع هناك فقد اختلفوا هاهنا فاما من اعتبر انقراض العصر فانه
جوز ذلك قال لان الانقراض لما كان شرطا فى الاجماع وهم لم ينقرضوا على ذلك الخلاف فلم يحصل
الاجماع على جواز الخلاف واما من لم يعتبر الانقراض فقد اختلفوا فمنهم من احاله ومنهم من جوزه
فزعم انه لا يكون حجة ومنهم جعله اجماعا لجزم خلافه وهو المختار لنا ما تقدم ان الصحابة
اختلفوا فى الامامة ثم اتفقوا بعد ذلك عليها واذا ثبت وقوعه وجب ان يكون حجة لقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين والشبهة التى يذكرونها هاهنا هى التى مرت **المسئلة السابعة**
انقراض العصر غير معتبر فى الاجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين منهم الاستاذ ابو بكر بن فورك
لنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وصفهم بالخيرية واجماعهم على الصواب لعلة حجة
فى وصفهم بالخيرية وايضا قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الخطأ نفى اجماعهم على الخطأ

[illegible] الاجماع الا بعد حدثت

ولو قيل انه واحد [illegible] الصحابة ان العصر لم ينقرض ثم الكلام

من التابعين في زمن الصحابة نفر من اهل الاجتهاد فجوزنا لهم مخالفة [illegible] لم يجز ان يكون المعتبر

في هذا انقراض الكلام الى القول فوجب ان لا يستقر الاجماع ابدا وان يكون [illegible]

انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من يجتهد بعد ذلك فلا يعتبر انقراض عصر اهل

التابعين اذا حدثت فيهم مجتهد عند حدوث الحادثة ولو فرضنا ان حدثت في التابعين واحد

الاجتهاد قبل انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة زمن الصحابة فمتى ذلك ادى انعقاد اجماع

الصحابة بغير مع قول [illegible] وجب ان يجوز للتابعي مخالفتهم والذي حدث في عصر التابعين قبل انقراض عصر

من كان مجتهدا من التابعين [illegible] ان لا ينعقد الاجماع على ذلك النقل [illegible] وانا اجوز

هذا الاحتمال في كل الاجماعات ولا نعلم علمه [illegible] ان لا ينعقد شيء من الاجماعات لصحة الاحتمال

[illegible] ان عليا [illegible] مع اتمهات الاولاد فقال كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن فرأيت

[illegible] فقال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك فدل قوله

[illegible] على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه [illegible] ان الصديق كان يرى التسوية

في القسم [illegible] مات ثم خالفه عمر بعد ذلك رضي الله عنهما [illegible] ان الناس ما داموا

احياء يكونون في التفحص والتأمل فلا يستقر الاجماع [illegible] قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس

[illegible] ان قول المجمعين [illegible] ان تكونوا شهداء على انفسهم ايضا [illegible] ان قول المجمعين

على قول النبي عليه السلام [illegible] النبي عليه السلام شرط [illegible]

يعتبر ذلك في اهل الاجماع [illegible] قول السلماني رأيك في الجماعة دل على المنع

من بيعهن كان رأي جماعة فلم يدل على اتفاق رأي كل الامة [illegible] سمعت قول عمر

[illegible] رضي الله عنهما [illegible] الا انه لم ينعقد الاجماع على خلافه

[illegible] بعد ان عمر [illegible] وعن الثالث [illegible] الاستقرار بعد

[illegible] بعد حصول الاتفاق

[illegible] على انفسهم

[illegible] الرابع [illegible] الناس [illegible] على انفسهم

وعن الخامس [illegible] من غير دليل **المسئلة الثامنة** في انه لو قول

[illegible] انعقاد الاجماع عن السكوت [illegible] الانقراض [illegible] الانقراض في

[illegible] بعد [illegible] الحادثة [illegible]

الاجماع القولي [illegible] سكوته [illegible] لكون التفكر [illegible] الحادثة

[illegible] سكوته [illegible] وهذا ضعيف لان السكوت ان دل على الرضا

[illegible] الاحتمال انه مات

[illegible] ذلك قبل الموت [illegible] عليه لم يحصل [illegible] بطلان الاجتهاد

على ما كان عليه قبل الموت **المسئلة التاسعة** والاجماع المروي [illegible] يوجب العمل به [illegible]

[illegible] الناس [illegible] وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به [illegible] على

المظنون وان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على

السنة [illegible] ان اصل الاجماع قاعدة [illegible] وكيف [illegible]

القسم الثالث فيما ادخل في الاجماع وليس منه

مسئلة **المسئلة الاولى**

اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما انكروه فقيل [illegible] ان [illegible]

رضي الله عنه وهو الحق انه ليس باجماع ولا حجة وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض

العصر وقال ابو هاشم ليس باجماع لكنه حجة وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان هذا القول

من حاكم لم يكن اجماعا والا كان [illegible] لنا ان السكوت يحتمل وجوها اخرى سوى الرضا [illegible]

احدها [illegible] ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول [illegible] عليه قرائن [illegible]

[illegible] قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يكن موافقا عليه [illegible] ان يعتقد

[illegible] مجتهد مصيب فلا يرى الانكار فرضا [illegible] ان رأى الانكار [illegible]

فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة اليه مصلحة [illegible] انه لو انكر لم يلتفت اليه [illegible]

[illegible] ذلك كما قال ابن عباس في سكوته عن العول هيبة [illegible]

[illegible] سكت [illegible] ان عمر قام مقامه في ذلك الانكار [illegible]

[illegible] فيه [illegible] رأى ذلك الخطأ من الصغائر [illegible] اذا احتمل السكوت هذه

الجهات كما احتمل الرضا علمنا انه لا يدل على الرضا [illegible] وهذا معنى قول الشافعي

رضي الله عنه لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان [illegible] اذا

[illegible] وانتشر من القول [illegible] التقية [illegible]

[illegible] واشتهرت [illegible] الناس [illegible] التقية [illegible]

[illegible] علمنا حصول الموافقة [illegible] ان [illegible] الاحتمالات [illegible]

ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف

[illegible] ان ذلك ممنوع واحتج ابو علي بن ابي هريرة بان هذا القول ان كان من حاكم

لم يدل سكوت الباقين على الاجماع لان الواحد منا يحضر مجالس الحكام فيحكم [illegible]

على خلاف مذهبه وما يعقل [illegible] لا ينكر عليهم وان كان من غير الحاكم كان اجماعا وهو

ضعيف لان علم [illegible] الطلب [illegible]

لا [illegible] النص [illegible] الرضا سواء كان من الحاكم او من غيره **المسئلة الثانية**

اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف [illegible] ان هذا القول اما ان يكون مما يعم

به البلوى او لا يكون فان كان الاول ولم ينتشر ذلك القول فيهم [illegible] ان يكون [illegible] المسئلة قول

اما موافق او مخالف ولانه لم يظهر [illegible] قول البعض بحضرة الباقين وسكوت الباقين

عنه ان كان الدال لم يكن اجماعا ولا حجة [illegible] فهو البعض عنه [illegible]

[illegible] **المسئلة الثالثة** اذا استدل اهل

العصر [illegible] وذكروا [illegible] استدلال اهل العصر الثاني [illegible] اجمعوا على انه

[illegible] لو كان ذلك [illegible] التأويل [illegible]

[illegible] على الخطأ [illegible] فالتأويل [illegible] القدح في التأويل

[illegible]

... في تقضيه ... جاز ... وغيره بمعناه الثاني
كما اذا عملوا على تفسير اللفظ المشترك [illegible]
لهم ذلك لانا قد دللنا على ان اللفظ الواحد لا يجوز استعماله في افادة معنييه جميعا فيجب ههنا
ان التاويل الجديد يقتضي فساد القديم وانه غير جائز ان يريد الله تعالى بكلمة تلك اللفظة من نفس
وهو ما انعقد الاجماع على الصحيح واما اذا لم يكن من صحة التاويل الجديد فساد التاويل
القديم جاز ذلك والدليل عليه ان الناس يستخرجون [illegible] وتاويلات جديدة ولم ينكر
عليهم احد فكان ذلك اجماعا [illegible] ان الدليل الجديد مغاير لسبيل المومنين
وجب ان يكون محظورا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين [illegible] ان قوله كنتم خير امة اخرجت
للناس خطاب مشافهة ولا يتناول الا اهل الاول ثم قوله تامرون بالمعروف يقتضي كونهم امرين بكل معروف
فكل ما لم يامروا به [illegible] وجب ان لا يكون معروفا فكان منكرا والجواب ان الدليل الثاني
والتاويل الثاني لو كان صحيحا لما جاز ذهاب الصحابة مع تقدمهم في العلم عنه والجواب عن
الاول ان قوله ويتبع غير سبيل المومنين خرج مخرج الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المومنون
لا ما لم يتكلم فيه المومنون بنفي ولا باثبات [illegible] اتباع لغير سبيل المومنين وايضا
فاعلم بفساد ذلك الدليل لما كان سبيلا للمومنين فوجب كونه باطلا وعن الثاني ان قوله
وتنهون عن المنكر يقتضي نهيهم عن كل المنكرات فكل ما لم ينهوا عنه وجب ان لا يكون منكرا
لانهم ما نهوا عن هذا الدليل الجديد فوجب ان لا يكون منكرا وعن الثالث انه لا استبعاد
في انهم اكتفوا بالدليل الواحد والتاويل الواحد وتركوا طلب الزيادة **المسئلة الرابعة**
قال مالك الاجماع اهل المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس كذلك حجة مالك رحمه الله قوله عليه
السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فوجب ان يكون منفيا عنهم
فان قيل حمل الخبر [illegible] يقتضي كونه مردودا لان ظاهره انه من خرج عنها فانه من الخبث الذي
تنفيه المدينة وذلك باطل لانه قد خرج عنها الطيبون كعلي وعبد الله بن [illegible]
[illegible] الصحابة الذين انتقلوا الى العراق وهم امثل من الذين بقوا فيها كابي هريرة واما العلماء
[illegible] الامة عن هذا الطعن لانه من اخبار الاحاد ولا يجوز التمسك به في مسئلة علمية سلمنا صحته
لكن لا يجوز [illegible] على من خرج عنها لكراهية المقام بها مع [illegible] المقام بها [illegible]
بسبب جوار الرسول [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] الكير [illegible]
بها لا ارادة للمقام بها مع هذه الاحوال لابد ان [illegible] ضعيف الدين [illegible]
حتى سلمنا ان المراد [illegible] لكنها نافية للقول الباطل لان قوله لتنفي خبثها [illegible] صيغة
عموم سلمناه لكن [illegible] المراد بالخبث [illegible]
[illegible] الاول ان الذي دل على ان الاجماع حجة بلفظ [illegible] لفظ المومنين [illegible]
ولفظ الامة وغيرهما [illegible] دون [illegible] فوجب اعتبار الكل
الثاني ان الاماكن لا تؤثر في كون الاقوال حجة الثالث ان القول به يودي الى المحال لان من كان
ساكن المدينة كان قوله حجة فاذا خرج منها لا يكون قوله حجة ومن كان قوله حجة كان قوله حجة
في كل مكان

الرسول عليه السلام [illegible] ان ذلك من خرج عن المدينة فهو خبث قلنا الاول
ان الخبر يقتضي ان كل [illegible] ما دام حيا فان المدينة تخرجه [illegible] ما خرجه المدينة
فهو خبث قوله انه خبر واحد [illegible] سلمنا ان هذه المسئلة علمية بل ظنية
سلمنا هذا الخبر لكن ان اجماع اهل المدينة حجة والعمل بالظن واجب وجب العمل به [illegible]
على من [illegible] المقام بالمدينة قلنا تقييد المطلق خلاف الاصل لو جاز ذلك لجاز في قوله ويتبع غير
سبيل المومنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطا على بعض المومنين [illegible] جوابه ثم هو
ان تخصيص العام وتقييد المطلق خلاف الاصل فلا يجوز القول به من غير ضرورة ولا [illegible] ههنا
قوله لتنفي خبثها صيغة العموم قلنا [illegible] فان الخبث اسم [illegible]
جميع افرادها [illegible] جميع افراد الخبث عن المدينة [illegible]
لم لا [illegible] تخصيصه [illegible] قلنا لان التخصيص خلاف الاصل [illegible] على ان الاجماع حجة
عن [illegible] دون قوم قلنا [illegible] الادلة لا تقتضي ان اجماع اهل المدينة حجة ولكنها لا تبطل
ذلك فاذا اثبتناه بدليل منفصل لم يكن مخالفا [illegible] قلنا لا استبعاد في ان يخص
الله تعالى اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لا استبعاد في ان خص اهل زمان معين بالعصمة
فانه تعالى خص امتنا بالعصمة من بين سائر الامم بل العقل [illegible] على ذلك [illegible]
الا السمع قوله من كان قوله حجة في مكان [illegible] الرسول [illegible]
[illegible] باطلا [illegible] يستعمل [illegible] اهل الاصول
المسئلة الخامسة اجماع العترة وحدها ليس بحجة خلافا للزيدية والامامية
لنا ان عليا رضي الله عنه خالف الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل احد ممن خالفه ان قوله حجة
[illegible] احتجوا بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيجب ان يكونوا مطهرين عنه واما الخبر قوله عليه السلام
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي والمعنى ان اهل البيت [illegible]
الوحي [illegible] فيهم [illegible] عليهم [illegible] والجواب عن الاول ان ظاهر الاية [illegible] عليه
السلام [illegible] الخطاب [illegible] انه تعالى قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج
الجاهلية الاولى [illegible] الاية [illegible] انما يريد [illegible]
[illegible]
انما يريد الله ليذهب عنكم [illegible] اهل البيت [illegible] فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
انه لما نزلت هذه الاية لف الرسول عليهم كساء وقال هولاء اهل بيتي [illegible] كلمة انما
للحصر [illegible] على انه تعالى ما اراد ان يذهب الرجس عن [illegible]
[illegible] زوال الرجس عنهم لان ذكر [illegible] زوال الرجس هو العصمة
[illegible] هذه الاية تدل على عصمة اهل البيت [illegible] ذلك [illegible] المراد به علي وفاطمة و
الحسن والحسين [illegible] ولو حملناه على غيرهم كان قوله [illegible] الجواب عن [illegible] التذكير
[illegible] بالخطاب

واما يمنع من القصر عليهم وعن الثالث انه معارض بما روي عن ام سلمة انها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله وعن الرابع ان تخصيصه ببعض الناس خلاف الاصل وعن الخامس لا نسلم دلالة الآية على زوال كل رجس لان المفرد المعرف لا يفيد العموم والجواب عن التمسك بالخبر انه من باب الآحاد وعند الامامية لا يجوز العمل به فضلا عن العلم فان قلت بل هو صحيح قطعا لان الامة اتفقت على قبوله فبعضهم استدل به على فضيلتهم وبعضهم على ان اجماع العترة حجة وبعضهم على الاستدلال به على فضيلتهم قلت لم قلتم ان قبول الامة يفيد القطع بالصحة سلمنا صحة الخبر لكنه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ذلك مسلم فلم قلتم ان قول العترة وحدها حجة والجواب ان التمسك بالمعنى انه ثابت من رواية عليه السلام واهل البيت فانهم نادرا اجماع معارض ان قولهم ليس وحده بحجة

المسئلة السادسة

اجماع الائمة الاربعة وخلافهم ليس بحجة وحكى ابو بكر الرازي ان ابا خازم القاضي كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة حجة ولهذا لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الآفاق ومن الناس من جعل اجماع الشيخين حجة واحتج ابو خازم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ واحتج الباقون بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب انه لا يقتضي بهما حال احدهما وجب ذلك حال اتفاقهما والجواب انه معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع ان قول كل واحد من الصحابة وحده ليس بحجة

المسئلة السابعة

اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم قد رجعوا اليه عن عمر انه سئل عن شيء فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق واتاه ابو سلمة فتابعه عليه وفي امثال هذه الروايات كثرة واحتج المخالف بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ولن يرضى عنهم الا اذا كانوا غير مقدمين على شيء من المحظورات ومن كان كذلك كان قوله حجة اما الخبر فقوله عليه السلام لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وذلك يدل على ان التابعي اذا خالف فالحق ليس مع التابعي بل معهم اما الاثر فهو ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن خلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل فقالت فروج يصيح مع الديكة والجواب عن الاول ان الآية مختصة باهل بيعة الرضوان وبالاتفاق الاختصاص بالاجماع وعن الخبر انه لا يلزم منه ان الصحابي الواحد اذا قال بعض قول التابعي ان يقطع بان الحق قول الصحابي وعن الاثر ان انكارها على ابي سلمة لعله كان لانه جاء بعد الاجماع او في مسئلة قطعية او لانه خالفه فيما كان اهلا

اهلا للاجتهاد او لانه اساء الادب في المناظرة وان قول عائشة ليس بحجة

المسئلة الثامنة

اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان لم نكفرهم اعتبرنا قولهم لانهم اذا كانوا من المؤمنين من الامة كان قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة وان كفرناهم لم نعتبر الاجماع بل لا يمكن التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لانه انما يثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم باجماعنا لزم الدور واعلم ان قول العصاة من اهل القبلة معتبر في الاجماع الا من ذهب ان المعصية تزيل اسم الايمان فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة

المسئلة التاسعة

الاجماع لا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لابي الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري لنا ان جميع الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة وخالفهم ابو بكر رضي الله عنه وحده ولم يقل احد ان خلافه غير معتد به بل لما ناظروه رجعوا اليه وكذلك ابن عباس وابن مسعود خالفا كل الصحابة في مسائل الفرائض وخلافهما باق الى الآن واحتج المخالف بامور احدها ان لفظ المؤمنين والامة قد يطلق مع خروج الواحد والاثنين منهم كما يقال البقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض كما يقال للزنجي انه اسود مع ما فيه من [illegible] وثانيها قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله الشيطان مع الواحد وهذا يقتضي ان الواحد المنفرد يقول بخطائه وثالثها ان الاجماع حجة على المخالف فلو لم يكن في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى ورابعها ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف وخامسها ان المسلمين اعتمدوا في خلافة ابي بكر على الاجماع مع مخالفة سعد بن عبادة وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهم وسادسها انا في رواية الاخبار نحصل الترجيح بكثرة العدد فكذا في اقوال المجتهدين وسابعها ان اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة واتفاق الجمع القليل على ذلك غير ممتنع فاذا اتفقت الامة على الحكم الا الواحد منهم او الاثنين كان ذلك الجمع العظيم كالخبر عن انفسهم بكونهم مؤمنين ولا يحتمل الكذب واذا كان كذلك فان ما اتفق الكل عليه غير الواحد والاثنين هو سبيل المؤمنين قطعا فوجب ان يكون حجة وثامنها انا لو اعتبرنا مخالفة الواحد والاثنين لم ينعقد الاجماع قطعا لانه لا يمكننا ان ندعي في شيء من الاجماعات انه ليس هناك واحد او اثنان مخالفون فيه والجواب عن الاول ان الفاظ العموم اسناد الاثر على سبيل الحقيقة في الامة الجمهور ان ما تركهم الواحد من الامة ليس كل الامة ويصح استثناؤه منهم وعن الثاني ان السواد الاعظم كل الامة لان من عدا الواحد والكل اعظم منه ولولا ما ذكرنا لدل حديثه النصف من الامة اذا زاد على النصف الآخر بواحد واما قوله عليه السلام الشيطان مع الواحد فذلك لا يقتضي ان يكون مع كل واحد والا لم يكن قول الرسول وحده حجة وعن الثالث انه حجة على المخالف الذي يوجد بعد ذلك ولو كان كما ذكرتم لاوجب في كل اجماع ان يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان الصحابة ما انكروا على ابن عباس لمخالفته الاجماع بل لمخالفته خبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة لا تحتاج في انعقادها الى الاجماع بل البيعة كافية وعن السادس لم قلتم ان

اذا خالفنا الاجماع كالجال في الرواية ولو كان كذلك لحصل الاجماع بقول الواحد والاثنين ... الرواية
وعن الثاني انا وان عرفنا في ذلك كونهم مومنين لكنا لا ندرك انهم كل المومنين والاسم لم يجب
ان نحكم بقولهم وعن الثالث انا انما نتمسك بالاجماع حيث يمكننا العلم بذلك كما في زمان الصحابة
المسئلة العاشرة الاجماع اذا لم يحصل فيه قول من ذلك متمسكين بالاجتهاد
وانهم لم يكن منتشرا بينهم لم يكن حجة لان قول من عداه قول بعض المومنين فلا يجب بحث اذ الاجماع
القسم الرابع فيما عنه يصدر الاجماع **المسئلة الاولى** لا يجوز
حصول الاجماع الا عن دلالة او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن التبخيت لنا ان القول في الدين
بغير دلالة او امارة خطا فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في الاجماع احتجوا
بامرين الاول انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولا يبقى في الاجماع
فايدة الثاني ان الاجماع الا عن الدلالة او عن الامارة قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة
الحمام والجواب عن الاول ان ذلك يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دلالة ولا عن امارة البتة
وانهم لا يقولون به وان فايدة الاجماع انه يكشف عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى
معرفة ذلك البحث عن كيفية دلالته على المدلول وعن الثاني ان الصور التي ذكرتموها غايته ان
يقولوا لم ينقل الينا فيها دليل ولا امارة ولا يمكنكم القطع عنها **المسئلة الثانية**
القايلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن طريق اتفقوا على جواز وقوعه عن الدلالة واختلفوا في جواز
وقوعه عن الامارة جميعا وقال ابن جرير الطبري ذلك غير ممكن ومنهم من سلم الامكان ومنع
الوقوع ومنهم من قال الامارة ان كانت جلية جاز والا فلا لنا ان ذلك قد وقع روي عن عمر
انه شاور الصحابة في حد الشارب فقال علي انه يسكر فيهذي واذا هذى افترى وحد المفتري
ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد ثمانون فان قلت لعلهم اجمعوا على تبليغ
الحد ثمانين لنص استغنوا بالاجماع عن نقله قلت هذا جاير لو لم يتنبهوا على قرعهم الى الاجتهاد
عليها واحتج المخالف بامور احدها ان الامم على كثرتها واختلاف دواعيها لا يجوز ان يجمعها الامارة
مع خفايها كما لا يجوز اتفاقهم في ساعة واحدة على اكل الزبيب الاسود والتكلم بالكلمة الواحدة
وثانيها ان اجماعهم على مقتضى الدليل اشبه ان الدلالة قوية واشبه تجري مجرى الدلالة
عند من جعلها الهيا وخلاف اجماع الخلق الفطري في الاعتقاد ان الداعي اليه ظاهر وانهم
من الامة من اعتقد بطلان الحكم بالامارة وذلك يمنعه عن الحكم بها وثالثها ان ذلك يقتضي
الى الاجماع احكام متنافيه ان الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته
ولا يقطع عليه والاعلى تعلقه بالامارة والحكم المجمع عليه بالعكس في هذه الامور فلو صدر الاجماع
عن اجتهاد لاجتمع النقيضان فيه والجواب عن الاول انه منقوض باتفاق اصحاب ابي حنيفه
والشافعي رضي الله عنهما على قوليهما وعن الثاني ان الخلاف في صحة القياس حادث ولا يجوز
ان تشتبه الامارة بالدلالة فثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة وانه سيقيس ... بالعموم
وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وعن الثالث ان تلك الاحكام المرتبة

به على الاجتهاد مشروط بان لا يحصل اجماع فاذا حصل الاجماع عليه وقد زال الشرط
فزوال مثال الاحكام **المسئلة الثالثة** قال ابو عبد الله البصري الموافق لمقتضى خبر يدل
على ان ذلك الاجماع لاجله لانه لا يمتنع ان يكون عن غيره والحق ان ذلك انما يلتزم على القول الواحد
جاير فلعلهم اجمعوا لمقتضى الخبر بل لدليل اخر سواه **القسم الخامس في المجمعين** وفيه
الكلام في المسايل لابد من مقدمة وهي ان الخطا جاير عقلا على كل الامة لجوازه على
سائر الامم لكن الادلة السمعية منعت منه وهي واردة بلفظ الجمع كلفظ المومنين في اية المشاقة
ولا تجتمع امتي ولفظ الامة فانه يتناول في سائر الايات والاخبار فاما لفظ المومنين فقد عرف
في باب العموم انه للاستغراق واما لفظ الامة فانه يتناول كافة الامة فعلى هذا يجب ان يكون
المعتبر قول كل المومنين وقول كل الامة فان خرج البعض ولا يتبين دليل منفصل وان اكتفينا
بالبعض لم يكن اثباته بهذه الادلة لانه لابد من دليل اخر الا ان هذه الادلة كما لا تقتضي ذلك الحكم
في البعض لا تمنع من ثبوته في البعض لانه ما يدل على ثبوت الحكم في الكل لا يمنع من ثبوته في البعض
ولا دل ان ما سواه دليل يعتبر انتفاء المدلول **المسئلة الاولى** لا يعتبر في الاجماع
اتفاق الامة من وقت الرسول الى وقت يوم القيمة لان الذي دل على الاجماع دل على
وجوب الاستدلال به وذلك الاستدلال اما ان يكون قبل يوم القيامة وهو محال لبقاء بعض العلماء
الذين قالوه لجواز ان يحصل بعد ذلك قوم اخرون او بعده وهو باطل لانه لا حاجة في ذلك
الوقت الى الاستدلال **المسئلة الثانية** لا عبرة في الاجماع بقول الكفار خلافا لمن
قال ان اية المشاقة دالة على وجوب اتباع المومنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع الامة
والمفهوم من الامة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين الرسول عليه السلام **المسئلة الثالثة**
لا عبرة بقول العوام خلافا للقاضي ابي بكر لنا وجوه احدها ان العالم اذا قال قولا حادثا والعامي
فلا شك ان قول العامي حكم في الدين بغير دلالة ولا امارة فيكون خطا فلو كان قول العالم ايضا خطا
لكانت الامة باسرها مخطية في مسالة واحدة وان كان ذلك الخطا من وجهين ولكنه غير جاير
وثانيها ان العصمة من الخطا لا تتصور الا في حق من يتصور في حقه الاصابة والعامي
لا يتصور الاصابة في حقه وذلك لان القول في الدين بغير طريق غير صواب وثالثها ان جواز
الصحابة دعوا انهم اجمعوا على انه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب ورابعها ان العامي
ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون احتج المخالف بان ادلة الاجماع
تقتضي متابعة الكل والجواب ان ايجاب متابعة الكل لا يقتضي انه لا يجب الا متابعة الكل وفي
الادلة التي ذكرناها ما يقتضي وجوب متابعة العلماء ووجب القول به **المسئلة الرابعة**
المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد
في غيره مثلا المعتبر في مسايل الكلام بالمتكلمين وفي مسايل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد في
مسايل الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه في الكلام بل من تمكن من الاجتهاد في
الفرايض دون المناسك يعتبر وفاقه وخلافه في الفرايض دون المناسك ولا عبرة الصا

بالتفسير الحافظ للاجماع والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد والدليل على كل هذه المسائل
وفي هذا الكلام نظر لانه لا يتمكن من الاجتهاد ولا يكون ... اما الاصول اذا لم ... اجابوا
للاحكام فالحق انه لا معتبر به لان القوم والدليل عليه انه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق
الى التمييز بين الحق والباطل ... ان يكون قوله معتبرا قياسا على غيره **المسئلة الخامسة**
لا يعتبر في المجمعين ان يبلغوا الى حد التواتر لان الآيات والاخبار دالة على عصمة الامة والمومنين فلو بلغوا
والعياذ بالله الى الشخص الواحد كان ... حجة لان تلك الادلة كما ... واحد وامامن انكر
الاجماع بالعقل من حيث ان اتفاقهم يكشف عن وجود الدليل فيعتبر فيه بلوغ المجمعين حد
التواتر لكنه باطل لان الاجماع عندنا ... **المسئلة السادسة** اجماع غير الصحابة
حجة خلافا لاهل الظاهر لنا ان التابعين لما اجمعوا كان سبيلا للمومنين فوجب اتباعه بالاية
فان قلت الاية انما دلت على وجوب اتباع سبيل المومنين الذين كانوا حاضرين عند نزول
الاية لانهم كانوا هم المومنين اما الذين سيوجدون بعد ذلك فلا يصدق عليهم في ذلك الوقت
انهم مومنون قلت فهذا يقتضي انه لو مات من اولئك الحاضرين واحد لا ينعقد الاجماع
بعد ذلك لكن اكثرهم مات قبل وفاة الرسول عليه السلام اولم يوجد بذلك لكن لا يمكننا القطع
ببقائهم بعد وفاته فلاجل الشك فيه يشك في انعقاد الاجماع ايضا المخالف بامر احد ... ان ادلة
الاجماع لا تتناول الا الصحابة ولا حجة للقطع بكون اجماع غيرهم حجة بيان الاول ان قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس لا شك انه خطاب مع الحاضرين ولا
يتناول الا الحاضرين واما قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين ولان الكل لان من سيوجد بعد
ذلك لا يصدق عليه في الحال اسم المومنين والاية لا تتناول الا من كان مومنا حال نزولها وذلك
التواتر قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطأ واذا ثبت ان هذه الادلة لا تتناول الا الصحابة
ثبت انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع الا بهذه الادلة وجب ان لا يكون الا اجماع الصحابة حجة وثانيها
ان اهل العصر الثاني اذا اجمعوا فان اجماعهم اما ان يكون لقياس او لنص والاول باطل لان القياس
ليس بحجة عند البعض فلا يجوز ان يكون طريقا الى ثبوت الاجماع من الكل وفي الثاني وهو انهم انما اجمعوا
من جهة النص والنص انما وصل اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل ذلك
النص اولى فلما لم يوجد اجماعهم علمنا ان ذلك النص ما بلغهم ... في الاجماع من العادة
الكل والعلم بانه ... هذا ... مع العلم بانه ليس هناك احد
سواهم وذلك ... الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فمع كثرة
المسلمين وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يستحيل ان نعرف اتفاقهم على شيء من الاشيا
ورابعها ان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فاذا
التي لا يكون مجمعا عليها بين الصحابة يكون محلا للاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمعت التابعون
عليها لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين وخامسها
ان الصحابة اذا اختلفت على قولين ثم اجمع التابعون على احدهما لا يصير القول الثاني مهجورا ...

مسئلة ... اذا كان ... المسئلة التي اجمع التابعون عليها يحتمل ان يكون لواحد
من الصحابة فيها قول يخالف قول التابعين مع ان ذلك القول لم ينقل الينا ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الاجماع فان قلت لو فتحنا هذا الباب لزم ان لا يبقى شيء من النصوص دليلا
من الاحتمال لاحتمال طريان النسخ والتخصيص ... الفرق ... الاجماع التابعين مشروط بان
لا يكون احد من الصحابة قولا يخالف قولهم فالشك فيه يمكن في شرط ثبوت الاجماع فيكون ذلك شكا
في حدوث الاجماع والاصل بقاؤه على العدم واما في مسئلة الاخرى فالنص ... ظاهر بعمومه ...
الشك انما وقع في طريان المزيل والاصل عدمه ... الفرق ... من الادلة ان
... بالاجماع ... ان ادعى اجماع الباقين حجة وذلك
الاجماع ... بعضهم ... في زمان
عن الاداء ... بعض ما ذكرته الصحابة دليلا عليهم ... التابعين ...
الى بعد ... الاجماع في غير زمان الصحابة ... النزاع ... انما النزاع ... لو حصل ذلك
حجة ... احتمال ان يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة الرسول عليه ... قول

القسم السادس فيما عليه ينعقد الاجماع **المسئلة الاولى** كل ما لا يتوقف
العلم بكون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع اما حدوث العالم فيمكن اثباته بالاجماع لانه
يمكننا اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف الاجماع ثم نعرف
به حدوث الاجسام ... التمسك به في ان الله تعالى واحد لانا قبل العلم بكونه واحدا
يمكننا ان نعلم صحة الاجماع **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الاجماع في الآراء
والحروب هل هو حجة منهم من انكره ومنهم من قال انه حجة بعد استقرار الرأي واما قبله فلا والمختار
انه حجة مطلقا لان ادلة الاجماع غير مختصة ببعض الصور **المسئلة الثالثة**
لا يجوز ان ينقسم الامة الى قسمين واحد القسمين مخطئون في مسئلة والقسم الاخر مخطئون في
مسئلة اخرى مثل اجماع شطر الامة على ان القاتل يرث والعبد لا يرث واجماع الشطر
الاخر على ان القاتل لا يرث والعبد يرث الاكثرون على انه غير جائز لانه خطأ في مسئلتين ... ضمهم
من ان يكونوا اتفقوا على الخطأ وهو منفي عنهم ومن جوزه قال ان الخطأ ممتنع على كل الامة لا على
بعض الامة والمخطئ في كل واحد من المسئلتين بعض الامة **المسئلة الرابعة**
لا يجوز اتفاق الامة على الكفر وجلى عن قوم انه يجوز ان ترتد الامة لنا انا اذا فعلت ذلك لم يكونوا
مومنين ... سبيل المومنين واذا ارتدت بالرسول خرجت عن ان يكون ... وجه القول
الاول الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود
سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ المومنين على الايمان
بالقلب اما اذا حملناه على المصدقين باللسان ظهر ان الاية دالة على ان المصدقين في الظاهر
لا يجوز اجتماعهم على الخطأ وذلك يمنعنا
من اجماعهم على الكفر

المسئلة الخامسة يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم بذلك
الشيء اذا كان صوابا لم يكن من اجماعهم عليه تخطئة والمخالف ان قال لو اجمعوا على عدم العلم بذلك
الشيء لكان عدم العلم سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به

القسم السابع في حكم الاجماع المسئلة الاولى جاحد الحكم المجمع عليه
لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء لنا ان ادلة اصل الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها اولى ان
لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر المظنون لا يكفر بالاجماع وايضا فسبيله ان يكون اصل
كون الاجماع حجة معلوما لا مظنونا لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والا لكان من الواجب
على الرسول عليه السلام ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك بل
لم يذكر هذه المسئلة طول عمره صلى الله عليه وسلم علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية الاسلام
واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بفروعه داخلا فيه

المسئلة الثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا للحاكم صاحب المختصر
لنا انهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية فان قلت ومن سبيلهم اثباته
بالاجتهاد وجواز القول بخلافه اذا ادى اجتهاد اخر اليه ومن سبيلهم اثباته بطريق كيف كان
فاما تعيينه فقد اجمعوا على انه غير معتبر وعن الثاني انه يحرم عليهم القول بخلافه حاصل لا مطلقا
بل بشرط ان لا يحصل الاتفاق المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل يجوز انعقاد
الاجماع بعد اجماع على خلافه ذهب ابو عبد الله البصري الى جوازه لانه لا امتناع في اجماع الامة
على قول بشرط ان لا يطرأ عليه اجماع اخر لكن لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فانه واجب
العمل به في كل الاعصار والاجيال امتنع وقوع هذا الجائز وذهب الاكثرون الى انه غير جائز لانه يكون
احد الاجماعين خطأ واجماعهم على الخطأ غير جائز والقول الاول عندنا اولى المسئلة الرابعة
اذا اجمعوا على شيء وعارضه قول الرسول عليه السلام فاما ان نعلم انه قصد النبي عليه السلام
بكلامه ما هو ظاهره او قصد اهل الاجماع بكلامهم ما هو ظاهره او نعلم احدهما دون الثاني او لا نعلم ٢
وان كان الثالث فان كان احدهما اخص من الاخر خصصنا الاعم بالاخص توفيقا بين الدليلين
بحسب الامكان وان لم يكن كذلك تعارضا لانا نقطع بان النبي والامة ارادا احدهما بكلامه ظاهره
لكنا لا نعلم ايهما ذلك فلا جرم تساقطا

الكلام في الاخبار وهو مرتب
على مقدمة وقسمين اما المقدمة ففيها مسائل المسئلة الاولى لفظ الخبر حقيقة في القول
المخصوص وقد يستعمل في غير القول كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم وكقولهم
تخبرني الغربان ليس على شيء تخبر ان الشعوب الصدع وكقولهم اخبر الغراب بكذا
فالمراد منه ان من وصفه غيره بانه مخبر والخبر لم يسبق الى فهم السامع الا القول
المسئلة الثانية ذكروا في حد الخبر امورا ثلثة احدها انه الذي يحتمل الصدق او
الكذب وثانيها انه الذي يحتمل التصديق والتكذيب وثالثها ما ذكره ابو الحسين
البصري وهو انه كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور نفيا واثباتا

اصله

ما قولنا قعد فليس من الامر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الامر لا تدل على الفعل في
الصيغة لا يفيد الا طلب الفعل اما بعد كون الفعل واجبا تبعا لذلك والذي العرف في دلالة النهي
على قبح الفعل فاما قولنا انما هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح بالفعل
واعلم ان هذه التعريفات كلها دورية اما الاول فلان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر
والجنس جزء من ماهية النوع واعرف منها فاذن لا يمكن تعريف الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا
الخبر بهما لزم الدور واعترضوا عليه ايضا من جهة ان احد هذين الخبرين كلمة او للترديد وهو ينافي
التعريف ولا يمكن اسقاطها ها هنا لان اخبار الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا وبايهما اذ
كلام الله لا يحتمل الكذب فالخبر فيما جاء عن هذا التعريف وثانيها ان من قال محمد ومسيلمة صادقان
فهذا خبر مع انه ليس بصدق ولا كذب ويمكن ان يجاب عن الاول بان المعرف لماهية الخبر
واحد وهو امكان تطرق احد هذين الوصفين اليه وذلك لا ترديد فيه وعن الثاني ان المعتبر
امكان تطرق احد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لانه صدق وعن الثالث انه في
محمد ومسيلمة صادقان خبران وان كان في اللفظ خبرا واحدا لانه يفيد اضافة الصدق الى
محمد ومسيلمة واحد الخبرين صادق والثاني كاذب فلما انه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضي
اضافة التصديق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان الخبر كاذبا واما التعريف الثاني فالاعتراض
عليه ان التصديق والتكذيب عبارة عن الحكم بان الخبر صدق او كذب فيعود ما ذكرنا اما الخبر
ما يدخله الصدق والكذب حاصله ان الخبر هو الذي يحتمل الحكم عليه بانه
صادق او كاذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول هو تعريف
الشيء بنفسه والثاني تعريف الشيء بما لا يعرف الا به واما الثالث فالاعتراض عليه من وجهين
احدهما ان في وجود الشيء عند المحققين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع انه
لا يفيد اضافة الشيء الى شيء اخر فان قلت المعنى الا انه لو قال قائل اضافة امر الى امر واحد ان
لا يفيد ذلك الا بان قال اضافة امر الى امر وهذا الجزم بقولنا انه امر الى امر واحد والبصري
بقولنا السواد موجود معناه بان المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الوجود قلت الجواب
عن الاول ان الاضافة مشعرة بالتغاير ولو حكى ذلك معتبرا لدخل اللفظ المفرد في حده
الثاني انه وضع الالتزام ليس هو الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وهو ... فيه
ومعلوم انه من عرف ماهية المثلث امكنه ان يشك في انه هل هو موجود ام لا فموضع الالزام
ها هنا لا هناك وثانيها اذا قلنا الحيوان الناطق يمشي فقولنا الحيوان الناطق يقتضي نسبة
الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر لان الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة فان قلت
اريد في الحد قيد اخر وهو ان الذي يقتضي نسبة امر الى امر بحيث يتم معه الكلام والنعت
ليس كذلك قلت ان عنيتم بكون الكلام تاما افادته لمفهومه فذلك حاصل في النعت مع المنعوت
لان قولنا الحيوان الناطق يفيد معناه بتمامه وان عنيتم به افادته للتمام المطلوب فذلك العمل
معلل فاذا قيدتم به الحد لزم الدور وان عنيتم به امرا ثالثا فاذكروه وثالثها ان قولنا [illegible]

ادا اسما ما معنى المدر ان الخبر هو الاحتمال الذي يعلم النفي والاثبات ما جوده صعب تعريف الخبر
بما دور واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا ان تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم
لدليلين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وانه ليس بمعدوم وان الشي الواحد لا يكون
موجودا معدوما معا ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور
ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص اولى ان يكون كذلك فكان
يجب ان لا يكون فهم هذه الاخبار ضروريا ولما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرنا وانما قلنا ان كل
احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر
ولولا ان هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا والا لما كان كذلك وان قلت الخبر نوع
من انواع الالفاظ وانواع الالفاظ ليست تصورها بديهية فكيف قلت ان ماهية
الخبر متصورة تصورا بديهيا قلت حكم الذهن بين امرين بان احدهما للاخر او ليس للاخر
معقول واحد الاختلاف باختلاف الازمنة والامكنة وكل احد يدركه من نفسه ويجد التفرقة
بينه وبين سائر احواله النفسانية من المه ولذته وجوعه وعطشه واذا ثبت هذا فنقول
ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقل
وان كان المراد منه اللفظ الدال على هذه الماهية فالاشكال غير وارد ايضا لان مطلق
اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور يكون ايضا بديهي التصور

المسئلة الثالثة

قيل الخبر لا يكون خبرا لصيغته بل للارادة لان هذه الصيغة قد تجي ولا يكون خبرا اما لصدورها عن الساهي
والحاكي او لان المراد منها الامر مجازا كما في قوله تعالى والجروح قصاص واذا ثبت ان الصيغة
صالحة للدلالة على الخبرية وعلى غيرها لم ينصرف الى احد الامرين دون الاخر الا لمرجح وهو الارادة
او الساهي والحاكي من هذا الاصل قد تقدم في باب الامر وايضا فلا معنى لكون الصيغة
خبرا الا ان المتلفظ بها قد قصد بها تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه
او سلبه عنه وزعم ابو علي وابو هاشم ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك
الارادة وابطاله ايضا قد مضى في اول باب الامر

المسئلة الرابعة

اذا قال القائل العالم حادث فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم لا نفس الحدوث للعالم
اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث ما وجد قولنا العالم محدث
كان العالم محدثا فلا جرم وجب ان لا يتطرق الكذب الى الخبر ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول
الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة ثم ههنا بحث عن ماهية الحكم فانه
لا يجوز ان يكون المراد منه الاعتقاد لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقده البتة
ولان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه والحال هذه ان يقول زيد في الدار ولا يجوز
ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجبات والممتنع مع ان الارادة
ممتنع تعلقها به فلم يبق الا ان يكون الحكم امرا مغايرا لجنس الاعتقادات والقصود وذلك
هو كلام النفس الذي لا يقول به احد الا اصحابنا

المسئلة الخامسة

اتفق الاكثرون على ان الخبر لا بد وان يكون اما صادقا او كاذبا خلافا للجاحظ والحق ان المسئلة لفظية
لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان اريد بالصادق
الخبر المطابق كيف كان وبالكاذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة
بين الصادق والكاذب وان اريد بالصادق ما يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بكونه مطابقا
وبالكاذب الذي لا يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بانه غير مطابق كان ههنا قسم ثالث
بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله انه مطابق او لا فثبت ان المسئلة لفظية ثم قال
الجاحظ احتج على قوله بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله
ام به جنة جعلوا اخباره عن نبوته اما الكذب واما جنونا مع انهم كانوا يعتقدون انه ليس
برسول الله على التقديرين وهذا يقتضي ان يكون اخباره عن نبوته في حال جنونه مع انه ليس
بنبي لا يكون كذبا الا ان المجعول في مقابلة الكذب لا يكون الا بالصدق واما المعقول فهو ان من
اخبر وغلب على ظنه ان زيدا في الدار فاخبر عن كونه في الدار ثم ظهر انه ما كان في الدار
لم يقل احد انه كذب في هذا الخبر الجواب ان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة
فلو كان الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه لا يطلق عليه اسم الكذب الا بشرط والحجة للجمهور اتفاق الامة
على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع انا نعلم ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب
ولم يتمكن من الانحراف عنه بان ادلة الاسلام لما كانت جلية قوية كان جاهلها شبيها بالعالم من جهة ان
التقصير مع العلم بفساده وتكذيبه واعلم ان الخبر اما ان يقطع بكونه صدقا او بكونه كذبا
او لا يقطع بواحد منها فلا جرم رتبنا هذا الكتاب على قسمين

القسم الاول في
الخبر المقطوع به وهو اما ان يكون صدقا او كذبا اما الصادق فطريق القطع اما ان يكون هو التواتر
او غيره ونحن نتكلم اولا في التواتر ثم في سائر الطرق المفيدة للقطع ثم في الطرق التي يظن انها تفيد
القطع وان لم تكن كذلك

الباب الاول في التواتر

المسئلة الاولى التواتر في اصل اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة
بينهما ماخوذ من قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما فالخبر
التواتر في المخبرين المراد مجيئهم على غير الاتصال واما في اصطلاح العلماء فهو خبر اقوام بلغوا
في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم

المسئلة الثانية اكثر العقلاء اتفقوا على ان
امثال هذه الاخبار قد تفيد العلم سواء كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار
عن البلدان الغائبة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء والملوك الذين كانوا
في القرون الماضية الخالية وحكي عن السمنية ان خبر التواتر لا يفيد العلم اليقيني البتة بل
الحاصل منه الظن الغالب القوي ومنهم من سلم ان خبر التواتر عن الامور الموجودة في زماننا
يفيد العلم لكن الخبر عن الامور الماضية في القرون لا يفيد العلم البتة لنا انا نجد انفسنا
جازمة جزما خاليا عن التردد بوجود البلاد الغائبة والاشخاص الماضية كجزمنا الخالي عن التردد جاريا
مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة

والخصم انا لا ننكر وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز عند الاكثرين عن اليقين
التام لكن الكلام في انه هل حصل اليقين اولا والذي يدل على ان الحاصل ليس يقينا وجوه
الاول انا اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا جزمنا بوجود جالينوس وفلان وفلان عند هذه الاخبار المتواترة
وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم الثاني اقوى وآكد من الجزم
الاول وقيام التفاوت يدل على احتمال تطرق النقيض الى الاعتقاد الاول وقيام هذا الاحتمال
فيه كيف كان يخرجه عن كونه يقينيا الثاني ان جزمنا بوجود هذه المخبرات ليس اقوى من جزمنا
بان ولدي الذي اراه هذه الساعة هو الذي رأيته بالامس ثم ان هذا الجزم ليس يقينا لانه
يجوز ان يوجد شخص مساو لولدي في الشخص والصورة من كل الوجوه اما لان القادر المختار
خلقه او لان شيئا من التشكلات الفلكية يقتضي وجوده عند منكري القادر واذا ثبت ان هذا
الجزم ليس يقينا بل ظن فلان يكون الجزم الحاصل عقيب خبر التواتر فان قلت لو جوزنا ان يكون
هذا الشخص الذي اراه الآن غير الذي رأيته بالامس ادى ذلك الى الشك في المشاهدات
قوله لعل القادر خلق مثله او التشكل الغريب الفلكي اقتضاه قلنا بل ههنا قام برهان مانع
منه وهو ان الله تعالى لو فعل ذلك لافضى الى اشتباه الشخص بالشخص وتلبيس وهو على الله محال
قلت لا نسلم ان تجويزه يفضي الى الشك في المشاهدات لان المشاهد هو وجود الذي اراه
الآن فاما ان هذا هو الذي رأيته بالامس فهو غير مشاهد فلا يلزم من تطرق الشك الى هذا
المعنى تطرقه الى المشاهدات فاما البرهان الذي ذكره على امتناع هذا الاحتمال فلا بد مع
الالزام ان هذا الجزم لو كان مبنيا على ذلك البرهان لكان الجاهل بذلك البرهان خاليا عن
ذلك الجزم لكن العوام لا يعرفون هذا البرهان فيجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم والجواب
ان هذه تشكيكات في الضروريات فلا يستحق الجواب كما ان شبه منكري المشاهدات
لا يستحق الجواب لمثل هذا السبب

المسألة الثالثة

العلم الحاصل عقيب
خبر التواتر ضروري وهو قول الجمهور خلافا لابي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة والامام
الحرمين والغزالي منا واما الشريف المرتضى من الشيعة فكان متوقفا فيه لنا لو كان ذلك
العلم نظريا لما حصل لمن لا يكون من اهل النظر كالصبيان والبله لما حصل ذلك لهم علمنا
انه ليس بنظري احتج ابو الحسين رحمه الله على هذا الوجه بكلام واحد وهو ان النظر

ليس

في ذلك الامر يتوقف على العلم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعامة والمراهقين
لانه قد حصل في عقولهم علوم كثيرة وهم يستنتجون من تركيبها علوما اخر سلمنا انه ما دام
يدل على قولك لكن معنا ما يبطله من ثلاثة اوجه الاول ما ذكره ابو الحسين وهو ان الاستدلال
عبارة عن ترتيب علوم او ظنون يتوصل بها الى علم او ظن فكل اعتقاد توقف
وجوده على ترتيب اعتقادات اخر فهو استدلالي والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله
لانا لا نعلم وجود ما اخبرنا اهل التواتر عنه الا اذا علمنا انه لا داعي للمخبر الى الكذب والا
لعين المخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال ان يكون الخبر كذبا واذا بطل كونه كذبا ثبت

كونه صادقا فانا ان سمعنا خبر التواتر ولم يتقرر عندنا ذلك واحد من هذه المقدمات لم يحصل
لنا العلم فكان ذلك العلم استدلاليا الثاني ان العلم بالخبر المتواتر لو كان ضروريا لكنا مضطرين
حيث الا انفكاك عنه ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على سبيل الاضطرار
بذلك وكان يجب ان يعلم بالضرورة كل عاقل ان هذا العلم ضروري كما في سائر العلوم الضرورية
ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا العلم ليس بضروري الثالث لو كان ضروريا لجاز ان يعلم
ما غاب عن الحس بالضرورة كما يجوز ان يعلم المحسوس بالاستدلال ولما بطل هذا بطل الاول
والجواب قوله ذلك الاستدلال سهل ثابت من كل احد قلنا سنبين ان شاء الله تعالى في فصل مفرد
ان ذلك الاستدلال غامض جدا وهو الجواب بعينه عن المعارضة الاولى والجواب عن الثالثة ان
العلم ضروري بالمغيب للعلم يجوز ان يكون استدلاليا معلوما ويكون العلم به لولا غير الدليل لما امكن
من اجامع

المسألة الرابعة

استدل ابو الحسين البصري على ان خبر اهل التواتر
صادق فقال لو كان كذبا لكان المخبرون اما ان يتواطؤا ذكره مع علمهم بكونه كذبا او لا مع علمهم بكونه
كذبا والقسمان باطلان فبطل كونه كذبا فتعين كونه صادقا فكان مفيدا للعلم انما قلنا انه لا يجوز
ان يذكره المخبرون مع علمهم بكونه كذبا لانهم على هذا التقدير اما ان يكونوا قد فعلوا الكذب
لغرض مرجح او لا لغرض مرجح والثاني محال اما اولا فلان الفعل الاختياري يتوقف رجحانه على
المرجح والا لزم رجحان احد الطرفين على الاخر من غير مرجح وهو محال واما ثانيا فلان كون الكذب
قبيحا وجهة القبح صارفة عن الفعل ومع حصول الصارف القوي عن الفعل يستحيل حصول
الفعل الا لداع اقوى من ذلك الصارف واما القسم الاول وهو انهم فعلوا الكذب لغرض
فذلك الغرض اما نفس كونه كذبا او شيء اخر والاول باطل لان كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعاء
والثاني باطل لان الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى الاول فاما ان يكون رغبة
او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يكون كلهم كذبوا لداع واحد من هذه الاقسام او يقال
فعل بعضهم لبعض تلك الدواعي وبعضهم للبعض الاخر وعلى كل التقديرات فاما ان يحصل
لكل الدواعي بالتراسل او لا بالتراسل فكل الاقسام باطلة اما انه لا يجوز ان يكون الكذب
لان قبح الكذب متفق عليه بين الكل سواء كان ذلك بالعقل او بالشرع فمن ذلك ما يكون داعيا دينيا

بالعقل

الا داعيا دنيويا واما الرغبة الدنيوية فعلى تكون حامل غرض على الكذب اولا يسمع غيره
شيئا غريبا وان كان لا يحصل له الا الالتذاذ لان الكثير من الناس يرغب في الخوض في الكذب
ومعا بل الكذب وان احتاج اليه وكذا القول في القسم الثاني واما الرهبة فهي اما من
الامام السلطان لكن السلطان لا يقدر على ان يجمع الجمع العظيم على الكذب الا ان السلطان
لا يمكنه ذلك في جميع اهل بلدة لا يعلم كل واحد منهم حتى يخطر منتظرا الى ذلك
الكذب وان السلطان كذلك انما يخوف الناس عن التحدث بكلام مع انهم اظهروا في ذلك الامر
حتى يصير مشهورا عنهم ولانا نعلم في كثير من الامور ان اغراض السلطان في ان يخبر عنه
بالكذب ولا يجوز ان يكون ذلك لمثال الجماعة العظيمة انه يوافقهم للرغبة وبعضهم للرهبة

اجماعات عظيمة منع تساوى اخوانها فى
وبعضهم للتدبر ان هذا لا ينافى جماعة عظيمة اتفاقهما ... كاذبين فلذلك لا يمكن الا اذا
قويت هذه الدواعى اما القسم الثانى وهو انهم لو تواطؤوا انهم لم يعلموا كونهم كاذبين فلذلك لا يمكن الا اذا
اتفق عليهم الشى بغيره والا شتباه فى الكثرة باطل لان شرط خبر التواتر ان يكون واقعا عما
علم وجوده بالضرورة فهذا اذا اخبر المخبرون عن المشاهد اما اذا توسط بين المخبر وبين
من شاهد ذلك واسطة واحدة او وسايط فانه لا يحصل العلم بخبرهم الا اذا علمنا كون الوسايط
متصفين بالصفات المعتبرة فى اهل التواتر وذلك انما نعلم بطريق غير الاول بان يكون اهل التواتر الذين
اخبرونا هم اخبروا ان اولئك الذين هم صفوا كانوا مستجمعين للشرائط المعتبرة فى اهل التواتر الثانى
ان ذلك كما ظهر بعد خفاء وقوى بعد ضعف ولا اول وان اشتهر فيما بين الناس حدوثه دون
حدوثه فان مقالة الكرمية والكرامية لما حدثت تابعها انه لم يكن لاجرم اشتهر فى الناس دون حدوثهما
ولما لم يظهر شى من ذلك علمنا ان الاوثان ان الى كل الازمنة هذا تمام الاسئلة والاعتراض
عليه ان يقال لان الحجة اما ان يكون غرضنا من هذا الاحتجاج الظن القوى بكون الخبر صادقا وذلك
مسلم والمعنى والاسلم ان ما ذكرتم يفيد اليقين ان النقيض المقتضى للمقتضى يجب ان يكون دائرا بين
النفى والاثبات ثم بينهم فى ذلك القسم سوى المطلوب بدليل قاطع وهذا الذى ذكره ابو الحسين
للبين لذلك فليس هذا الاشيا فنقول لم لا يجوز ان يقال ابو الغرض قولنا الفعل يتوقف على المرجح
يجاز قولنا هذا لا يتم الا على مذهبك لانه يقتضى الجبر وانت لا تقول به بيانه انه يقتضى الجبر ان قادرية العبد
صالحة للفعل والترك والا لزم الجبر ولو لم يترجح احد الطرفين الا لمرجح فذلك المرجح ان كان من فعل
العبد عاد الطلب فى انه لم فعل مرجح احد الطرفين دون الاخر وان كان ذلك لمرجح آخر من
فعله لزم التسلسل او ينتهى الى مرجح ليس من فعله فعند حصول ذلك المرجح الذى ليس من فعله
اما ان يكون ترتب اثره عليه واجبا او لا يكون فان كان الاول لزم الجبر وان كان الثانى فهو باطل
وبتقدير صحته فالامر على ما اوردنا انه باطل ولانه اذا لم يجب ترتب اثره عليه جاز حينئذ ان
لا يترتب عليه فى بعض الاوقات ذلك الاثر وجاز فى وقت آخر ان يترتب واذا لم يجز ذلك الا لصدوره لا لمرجح آخر
مرجحا ثالثا وكلامنا فى المرجح الثانى وان لم يكن كذلك فترتب الاثر عليه فى احد الوقتين دون الآخر
اما ان يكون لمزية تختص بها ذلك الوقت دون الوقت الثانى واما ان لا يكون لذلك فان كان الاول
فقبل حصول تلك المزية ما كان المرجح التام حاصلا لكنا فرضناه حاصلا هذا خلف ثم
انا ننقل الكلام الى تلك المزية فيتبين انها من فعل الله تعالى وبعد حصولها فاما ان وجب ترتب الاثر
عليها لزم الجبر وان لم يجب افتقر الى مزية اخرى الى غير نهاية وهو محال واما ان لم يكن ترتب الاثر
على ذلك المرجح فى ذلك الوقت لاجل حصول مزية فى ذلك الوقت دون ساير الاوقات كان تخصيصه
تلك المزية الى زمانى ترتب الاثر عليه والا ترتبه عليه على السوية لا لمرجح والتخصيص البتة
فيكون اختصاص ذلك الوقت بترتب ذلك الاثر على ذلك المرجح دون الوقت الثانى ترجيحا لاحد
طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال فقد بان بهذا انه ما لم يحصل للعبد مرجح
من قبل الغير يمتنع ان يكون فاعلا واذا حصل المرجح وجب ان يكون فاعلا هذا هو الجبر واما

واما بعد ان لا يجب ذلك فالاشكال وارد فلان ما يستوى مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان
اللاوجود واقعا الا من مرجح واذا جوزت ذلك بطل قولك المعقول ما يقع الا عن الدلالة على اكثر ادلة
التواتر ان لم يبق الا الدال واما قوله ثانيا كونه كذبا جهة صرف اجمع دعا قلنا هذا بناء على ان
الكذب قبيح لكونه كذبا وقد تقدم الكلام عليه فى ابطال ذلك الكتاب سلمناه لكن عند حصول الصارف
ان وجب الترك لزم الجبر وانت لا تقول به وان لم يجب فقد جوزت عند حصول الصارف ان لا يمتنع
العالم وجواز ان لا يمتنع العقل يستلزم جواز ان يقع الوجود فقد جوزت مع الصارف عن الفعل
ان يوجد الفعل فلم لا يجوز ان يكون الكذب كذلك ... ان يوجد الكذب سلمنا انه لا بد من
داع فلم لا يجوز ان يوجد عنهم شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا ومتى كان كذلك فلم اجماعهم
على الكذب لا لغرض سوى كونه كذبا فان قلت انه من المحال ان يشتهى العاقل الكذب لمجرد كونه
كذبا سلمنا جوازه لكن فى حق الواحد والاثنين اما فى حق الجمع العظيم فمحال وهذا كما انه جاز على
كل واحد منهم وجاز ان يأكل الى اثنى عشر المعينة من اليوم الموت طعاما واحدا لكن لا يجوز
الاتفاق الكل عليه قلت الجواب عن الاول انا لا نسلم امتناع ذلك مما الدليل عليه ولئن ترى
جمعا اعتادوا الكذب حتى لا يصبرون عنه وان كانوا يعلمون ان ذلك يضرهم اجلا وعاجلا
واذا كان كذلك علمنا ان دعوى الضرورة باطلة وعن الثانى فلم لا يستمر العادة بقبيله
لما قويا بان الخلق العظيم لا يتفقون على اكل طعام معين فى زمان معين لكن لا نسلم حصول
اليقين التام بذلك كيف وذلك جائز على كل واحد منهم ولئن قدر كل واحد منهم الا يمتنع
صدوره عن الثانى فيكون ... صدوره عن كلهم لصدوره عن كل واحد منهم ومع هذا الجمع اليقينية
على الجواز كيف يثبت العقل ... الامتناع سلمنا انه لا بد من غرض سوى كونه كذبا فلم قلت ان
ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا او رغبة او رهبة وما الدليل القاطع على الحصر سلمناه
فلم لا يجوز ان يكون دينيا قوله حرمة الكذب معلوم علمها قلنا مطلقا او بشرط فان كثيرا من
الناس يعتقدون ان الكذب المفضى الى حصول مصلحة فى الدين والدنيا جائز ولذلك ترى
جمعا من الزهاد وضعوا اشياء كثيرة من الاحاديث فى فضائل الاوقات ويزعمون غرضهم منه
حمل الناس على العبادات واذا كان كذلك فلعلهم اتفقوا على الكذب لما انهم اعتقدوا فيه
حصول مصلحة دينية وان كان لا يدرك ما يختارون سلمناه انه لا يجوز الغرض دنيويا
فلم لا يجوز ان يكون لرغبة دنيوية قوله الرغبة اما حصول المال او استماع الغير اما ثانيا ...
الدليل على الحصر ثم ابن الدليل القاطع على فساد هذين القسمين قوله الجماعات العظيمة
لا يميلون الى الرغبة الى الكذب لاجل احد هذين الغرضين قلنا ان ادعيت الظن القوى
فلا نزاع وان ادعيت الجزم المانع من النقيض فما الدليل عليه فانه اذا جاز ذلك على
العشرة والمائة ولم يمكن ثبوت هذا الحكم المعين ما لم يمنع ثبوته للباقى فلم قلت انه يمتنع
ان يكون الكل كذلك والذى يؤكده انا لو قدرنا ان اهل بلد علموا ان اهل ساير البلاد
لو عرفوا ما فى البلد من الوباء العام لتركوا الذهاب الى بلدهم ولو تركوا ذلك لاختلت المعيشة

في تلك السلك وتدبرنا ان اهل تلك الصنعة ما تواطؤوا على اختراع حادثة في مثل هذه الصورة ان
ان سلطانا يقوا على الاب وان كانوا اكثر من جبل فقد تبين امتحان اتفاق الخلق العظيم على الكذب
لاجل الرغبة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون للرهبة فان السلطان لا يمكنه اسكات اهل
قلنا ان ادعيت الظن القوي فمسلم وان ادعيت اليقين فما الدليل فانه اذا جاز اسكات الالف
والالفين لرهبته فلم لا يجوز اسكات الكل وما الضابط فيما يجوز وما لا يجوز فان قلت اهل العلم بالعرف
ما لك من عدد ذلك قلنا هذا الاعتقاد ليس اقوى من الاعتقاد الحاصل بوجود محمد وموسى وعيسى
عليهم السلام فلم لا يدعون الضرورة في ذلك حتى يتخلصوا عن مثل هذه الدلالات الضعيفة سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا لدواعي مختلفة بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم
بالتراسل وبعضهم بالمشاهدة قول الكلام في جماعة عظيمة بعضها جماعة في غطية فلنا
اما ان يكون من شرط اهل التواتر ان كان ابعاضهم بالغين حد التواتر او ليس من شرطهم ذلك
والاول باطل والا لزم ان يكون كل واحد من ابعاضهم ملاكا لابعاض لذلك ولزم التسلسل
والثاني حق ونحن بعرض الجلاء فيما اذا كان الامر كذلك حينئذ يبطل ما ذكره وان سلمنا ذلك ما الدليل
على انه لا يجوز ان يقال انهم اشتبه عليهم والاشتباه حاصل في المحسوسات
بدليل العقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا آخر مثل
زيد في شكله وخطيطه وبهذا التقدير لا يبقى اعتماد التواتر لجواز ان يكونوا قد رأوا مثل زيد
فظنوه زيدا ومما يؤكد ذلك ان الاجسام المدنية والنباتية قد تتشابه بحيث يعسر
تمييز بعضها عن بعض وكذا الحيوانات لا سيما البرية والجبلية وقد تبلغ مشابهة بعضها
لبعض الى حد يعسر التمييز فاذا كان كذلك علم فلم لا يجوز مثله في الناس غايته انه نادر لكن الندرة
لا تمنع الاحتمال فان قلت ان حكمته تعالى تمنعه من خلق شخص مثل زيد لما فيه من التلبيس
قلت قد سبق جوابه الثاني ان غلط الناظر امر مشهور ان الانسان قد يرى المتحرك ساكنا
وبالعكس وذلك يوجب حصول اللبس في المحسوسات واما النقل فهو حصول [illegible] ان المسيح عليه
السلام اشتبه عليهم وان قلت هذا لا يلزم من وجود [illegible] ان ذلك كان في زمان عيسى عليه
السلام وخرق العادة جائز في زمان الانبياء دون سائر الازمنة وما بيننا ان المصلوب
[illegible] فيكون الاشتباه اكثر اما المباشرون لذلك العمل فكانوا قليلين يجوز
عليهم الكذب عمدا وما [illegible] انهم نظروا اليه من بعيد وذلك مظنة الاشتباه قلت
الجواب عن الاول انه لو جاز ذلك في زمان الانبياء لجاز مثله في سائر ازمنة الانبياء وعلى ذلك
لا يمكننا القطع بان الذي اوجب الصلوات الخمس هو المصطفى صلى الله عليه وسلم لجواز ان
يكون ذلك شخصا آخر شبيها به وايضا فلم لا يجوز انخراق العادات في هذا الزمان
بكرامات الاولياء من غيرها قلنا هذا لا يستقيم على من ذهب الى الحق فانه لا يمنعها وان
سلم امتناعها فليس ذلك الامتناع معلوما الا بالبرهان وقبل العلم بذلك البرهان يكون
التجويز قائما والعلم بصحة خبر التواتر موقوف على فساد هذا الاحتمال فوجب ان لا يحصل العلم

بخبر التواتر لمن لم يعرف بدليل [illegible] الثاني ان المصلوب انما يكون بعد الصلب
والموت فاما حال الصلب فلا وعند ذلك الاشتباه حاصل حال الصلب لانهم لو تميزوا بين ذلك
الشخص وبين المسيح عليه السلام لما صلبوا ذلك الشخص وعن الثالث ان الانسان [illegible] الصلب
لا يفرق بين ميته وناظره اليه وان النصارى يروون بالتواتر انه بقي بعد الصلب وقبل
الموت مدة طويلة بحيث يراه الجمع العظيم في بياض النهار وذلك يبطل قولكم الوجه الثاني
ان جبريل عليه السلام جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي وان الملائكة
لم يزالوا يتشكلون باشكال الادمية الوجه الثالث ان الانسان ربما يتخيل عند
الخوف الشديد او الغضب اشياء لا وجود لها في الخارج وكان ذلك مما يؤكد احتمال
الاشتباه سلمنا صحة ذلك في التواتر عن الامور الموجودة فلم قلتم ان التواتر عن الامور
الماضية في القرون الخالية قد وجدت فيه الشرائط في كل الطبقات الماضية
وقوله في الوجه الاول اهل التواتر في زماننا اخبروا انهم مضوا موصوفين بصفات اهل التواتر
قلنا هذا بهتان صريح لان الذين اخبرونا لم يقل احد منهم ان الذين اخبروه كانوا بصفة اهل التواتر
وان الذين اخبروهم كذلك واحد من الذين اخبروه كانوا الى ان يتصل ذلك على ادعاؤه عليهم انهم
سمعوا هذه الدعوى على وجهها فضلا عن العوام فضلا عن ان يقال انهم علموا ذلك
بالضرورة وقوله لو كان حادثا لظهر زمان حدوثه قلنا لا نسلم ان كل مقالة ظهرت بعد
اخفا فلا بد وان يشتهر فيما بين الخلق حدوث ظهورها ووقت ظهورها لجواز ان يضع
الرجل الواحد معنا ثم انه يذكرها لجماعة قليلين وكان واحد من اولئك يذكر الخبر لجماعة
آخرين من غير ان يسنده الى القائل الاول الى ان يشتهر ذلك الخبر مع انه كان واحد
منهم لا يعرف حدوث تلك المقالة والازمان حدوثها وبهذا الطريق حدث الاراجيف بين الناس ونحن لا
نعلمهم اقامة الدليل على فساد هذا الاحتمال الذي يفيد القطع بصحة ما ذكرتم ان الوقائع
الكبار التي وقعت لعظماء الملوك الذين كانوا قبل الاسلام مثل كيفية وقائع نوح وادريس
وموسى وعيسى عليهم السلام لم ينقل الينا نقل الاحاد فضلا عن التواتر مع كونها من الامور العظام
فعلمنا ان وصول الاخبار الينا غير واجب فان قلت ذلك لتطاول مدتها ولعدم الدواعي
الى نقلها قلت فلا بد من ضبط طول المدة وقصرها وايضا فيلزم ان لا يكون خبر التواتر بوجود
نوح وابراهيم وادريس وغيرهم مفيدا للعلم لانه لا يفيد ما لم يستو الطرفان والواسطة
في نقل الرواة وذلك لا يثبت الا بانه لو كان موضوعا لاشتهر الواضع وزمان الوضع
فاذا لم يجب ذلك عند تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم وسلمنا ان ما ذكرته يدل على ان
خبر التواتر يفيد العلم لكن معنا ما يبطله من وجوه الاول لو افاد خبر التواتر العلم لافاد اما علما
ضروريا او نظريا والقسمان باطلان فالقول بالافادة باطل انما قلنا انه لا يفيد علما ضروريا
لان العلم الضروري هو الذي لا يلزم من وقوع الشك في غيره من القضايا وقوع الشك فيه وها هنا
يلزم من وقوع الشك في غير هذه القضية وقوعه فيها لانا لو جوزنا الاغراض الغرض برهبة
او رغبة

ان يكون نوح

او لوقوع التباس فان مع الشك في هذه المقدمات لا يمكن القطع بان الامر كما اخبروا عنه
واذا كان كذلك لم يكن حصول العلم ضروريا ولا جائز ان يكون نظريا لان النظر في الدليل لا يتاتى
من الصبيان والمجانين فكان يجب ان لا يحصل لهم العلم لكن الاعتقاد الذي في هذا الباب
للعقلاء لا يزيد في القوة على قوة اعتقاد الصبيان والبله فاذا لم يكن اعتقادهم علما فكذا
اعتقاد العقلاء الثاني ان كون التواتر مفيدا للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس
الى الحس على ما مر بيانه لكن اللبس يتطرق اليه على ما مر فوجب ان لا يفيد العلم الثالث
لو حصل العلم عقيب التواتر لحصل اما مع الجواز او مع الوجوب فان حصل مع جواز ان لا يحصل
امتنع القطع بحصوله ولا يمكن القطع بان التواتر يفيد العلم لا محالة بل جرى حصول العلم عقيب
خبر التواتر مجرى حصوله عند سماع صرير الباب ونعيق الغراب وان حصل مع الوجوب
فالمستلزم اما قول كل واحد او قول المجموع الاول باطل اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان قول
الواحد لا يفيد العلم واما ثانيا فلان قول كل واحد اذا كان مستقلا بالاستلزام فان
وجدت الاقوال دفعة لزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة بالتاثير بعينه
وهو محال وان وجدت على التعاقب فاذا حصل الاثر بالسابق استحال حصول ذلك الاثر
بعينه باللاحق لامتناع ايجاد الموجود واستحال ايضا حصول مثله لاستحالة الجمع بين المثلين
فيلزم ان يبقى اللاحق خاليا عن التاثير فيكون العلة القطعية منفكة عن المعلول وهو محال ولا
جائز ان يكون المؤثر قول المجموع اما اولا فلان قول كل واحد ان بقي عند الاجتماع كما كان
عند الانفراد ولم يحدث عند الاجتماع امر زائد فكما لم يكن الاستلزام حاصلا عند الانفراد
وجب ان لا يحصل عند الاجتماع وان حدث امر اما بالزوال او بالحدوث فان كان المقتضي
لذلك الحدوث قول كل واحد عاد المحذور المذكور وان كان المجموع عاد التقسيم المذكور
وان كان لحدوث امر لزم التسلسل واما ثانيا فهو ان المستلزمية نعت الاستلزامية
التي هي امر على ثابت للمستلزمية امر ثبوتيا فان كان الموصوف به هو المجموع لزم حلول
الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو محال واما ثالثا فلان التواتر في الاكثر انما يكون بورود
الخبر عقيب الخبر واذا كان كذلك كان عند حصول كل واحد منها يكون الثاني معدوما
فلا يكون للمجموع وجود في زمان اصلا فيستحيل ان يكون المؤثر هو المجموع لان الشيء ما لم يوجد
في نفسه لا يقتضي وجود غيره واما رابعا وهو الكلام المشهور في هذه المسالة ان قول كل
واحد لما لم يكن مؤثرا وجب ان يكون قول الكل غير مؤثر كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض
استحال كون الكل ابيض الوجه الرابع انه يستحيل ان يكون خبر التواتر مستلزما للعلم لان
المستلزم اما آحاد الحروف وهو باطل او المجموع وهو محال لان المجموع لا وجود له وما لا وجود
له استحال ان يستلزم شيئا آخر فان قلت الموجب هو الحرف الاخير بشرط وجود سائر الحروف قبله
او بشرط مسبوقيته الحرف الاخير بسائر الحروف قلت الشرط لا بد من حصوله حال حصول
المشروط والحروف السابقة غير موجودة حال حصول الحرف الاخير وعن الثاني ان مسبوقيته

فيه الشيء بغيره لا يكون صفة وان كانت الصفة حادثة فلكونه مسبوقا بها بالغير صفة اخرى
ولزم التسلسل واذا كانت المسبوقية امرا عدميا استحال ان يكون جزء العلة او شرطها
اما الذين سلموا ان خبر التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم فلانهم منعوا من كون التواتر
عن الامور الماضية مفيدا للعلم فقد احتجوا بان التواتر عن الامور الماضية وقع عن امور باطلة
فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول ان اليهود والنصارى والمجوس والمانوية على كثرة كل فرقة
منهم وتباينهم في الشرق والغرب يخبرون عن امور هي باطلة قطعا عند المسلمين وذلك القدح في
التواتر فان قلت شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو غير حاصل في هذه الفرق
لان اليهود قل عددهم في زمان بخت نصر والنصارى كانوا قليلين في الابتداء وكذا المجوس
والمانوية قلت صدقتم فيجب قلتم لا بد من استواء الطرفين والواسطة لكن الطريق اليه
اما العقل او النقل وما تركب منهما والعقل المحض لا يكفي واما النقل فاما من الواحد او من الجمع
وقول الواحد انما يفيد لو كان معصوما وهو مفقود في زماننا واما الجمع فهو ان يقال ان
اهل التواتر على كثرتهم يخبرون انهم الان كما كانوا ابدا لكن كما ان اهل الاسلام يدعون ذلك فهذه
الفرق الاخر يدعي ذلك فليس تصديق احديهما وتكذيب الاخرى اولى من العكس واما المركب
منهما فهو ان يقال لو كان خبرا مفترى لعرفنا ان الامر الذي كذا وقد عرفت ضعف هذه الطريقة
وان جميع الفرق يصححون تواترهم بمثل هذه الطريقة فليس قبول احد التواترين اولى من الاخر
واما الذي يقال ان بخت نصر قتل اليهود حتى لم يبق منهم عدد اهل التواتر فعلمنا بهذه الحالة
ان الامة العظيمة المتفرقة في الشرق والغرب يستحيل قتلهم الى هذا الحد واما النصارى
فلو لم يكونوا بالغين في اول الامر حد التواتر لم يكن شرعه حجة الى زمان مبعث محمد عليه السلام
وظهوره لكنه باطل باتفاق المسلمين وها هنا وجوه اخر من المعارضات مذكورة في كتاب
النهاية فهذا اخر الاعتراض واعلم ان بعض هذه الاسولة والمعارضات لا شك ان فسادها
اظهر من صحتها لكن ذلك انما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من
الاطناب في هذه الاسولة ان الذي قاله ابو الحسين من ان الاستدلال بخبر التواتر على صدق المخبر به
امر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل لما فتحنا باب المناظرة
دق الكلام فلا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عن كل هذه الاشكالات وذلك لا يمكن فانها
بكل بعد تدقيقات في النظر عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه
السلام اظهر من علمه بصحة هذه الدلائل والتطال ما فيها من الاقسام سوى القسم المطلوب
بناء الواضح على الخفي غير جائز فظهر ان الحق ما ذهبنا اليه من ان هذا العلم ضروري وحينئذ
لا نحتاج الى الخوض في الجواب عن هذه الاسولة لان التشكيك في الضروري لا يستحق الجواب
الخامسة في شرائط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي يجب العلم بمخبرها باضطرار
الحجة علينا فيها هو العلم والا لاحتجنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان نعتبر ان مع
حالته فاذا حصل العلم بمخبر تلك الاخبار صار محتجا بها والا فلا يحتج عنه لا يلزم انه

صحيح

يعلم وقوع العلم بخبرهم جرى ان يبحث عن احوال [illegible] على هذه الصفة لما وقع
لنا العلم بخبرهم واعلم ان معنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا نظن انها
معتبرة مع انها في الحقيقة غير معتبرة اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان تكون راجعة
الى السامعين او الى المخبرين اما الامور الراجعة الى السامعين فامران الاول ان لا يكون السامع عالما
بما اخبر به اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال وتحصيل مثل الحاصل ايضا محال وتحصيل
التقوية ايضا محال لان العلم الضروري [illegible] ان يبصر او يرى مما كان مثاله اذا كان العلم
حاصلا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لم يكن للاخبار عنه تاثير في افادته والثاني
قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره [illegible] ان عدم الخبر عن النص على امامة علي رضي الله عنه
متواتر ثم لم يحصل به العلم لبعض السامعين فقال ذلك لانهم اعتقدوا انتفاء النص لشبهة واحتج
عليه بان حصول العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف
الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد
ذلك فان قلت يلزمكم عليه ان يجوز واصدق من اخبركم بانه لم يعلم وجود البلدان الكبار والحوادث
العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء اذ لا داعي يدعو
العقلاء الى سبق اعتقاد نفي هذه الامور ولا شبهة في نفي تلك الاشياء اصلا واما ما يرجع الى المخبرين
فامران الاول ان يكونوا مضطرين الى ما اخبروا عنه لان غير الضروري يجوز دخول الالتباس
فيه ولاجله لا يحصل العلم به ولذلك فان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد عليه السلام ولا يحصل
لهم العلم بها الثاني العدد وفيه مسائل **المسألة السادسة** قال القاضي
ابو بكر اعلم ان قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا وتوقف في قول الخمسة واحتج عليه بانه لو وقع العلم
بخبر اربعة صادقين لوقع بخبر كل اربعة صادقين وهذا باطل فذلك مثله بيان الملازمة
انه لو وقع بقول اربعة ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الاحوال والقائلين وان [illegible] في جميع
الشروط لم يمتنع ان يخبرنا قافلة الحاج بوجود مكة فنعرفها ثم ياتينا اخرى يخبروننا
بوجود المدينة فلا نعرفها [illegible] لم يجز ذلك صح قولنا وانما قلنا ان العلم لا يحصل بخبر كل
اربعة لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا صادقين لكان يجب اذا شهد اربعة انهم شاهدوا
ولانا على الزنا ان يستغني القاضي عن التزكية لانهم ان كانوا صادقين وجب ان يحصل العلم الضروري
بقولهم ويستغني عن التزكية وان لم يحصل العلم بقولهم قطع بكونهم كاذبين قطعا
ويستغني عن التزكية ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على وجوب اقامة الحد
وان لم يضطر القاضي الى صدقهم علمنا ان العلم لا يقع بخبر الاربعة فان قيل [illegible]
قولوا لو وقع بخبر اربعة صادقين ولا يقع بخبر اربعة صادقين اخرين [illegible] لكن ولذلك قلنا
لم يلزم من ذلك بيانه ان العلم بخبر الاخبار [illegible] بفعل الله تعالى [illegible] اذا كان
تعالى ان يخلق ذلك العلم عند خبر اربعة ولا يخلقه عند خبر اربعة اخرى لا جرم العادة في ذلك [illegible]

العلم

على طريقة واحدة وان كانت العادة في احدهما [illegible] العظيمة على طريقة واحدة فان التكرار
على السبيل الواحد الى قوم سبب الحفظ في العادة المطردة اما [illegible] مرتين او ثلاثا فلا يكون
سببا للحفظ لا يكون [illegible] العادة فيه [illegible] سلمنا انه يلزم من اطراد العادة في شيء اطرادها في
مثله فلماذا يلزم من حصول العلم عند رواية اربعة حصوله عند شهادة اربعة بيانه ان
الشهادة وان كانت خبرا في المعنى لكن لفظ الشهادة مخالف للفظ الخبر الذي ليس بشهادة
فلا يجوز ان يجري الله عادته بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا
يفعله عند لفظ الشهادة وان كانت خبرا في المعنى لكن لفظ الشهادة مخالف للفظ
الخبر الذي ليس بشهادة فلا يجوز ان يجري الله عادته بفعل العلم الضروري عند الخبر
الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان الكل اخبارا سلمنا
ان التفاوت بين لفظ الشهادة وبين الخبر الذي ليس بشهادة غير معتبر فلم لا يجوز ان يقال
شرط الشهادة ان يجتمع المخبرون عند الشهادة وذلك الاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب ولا
جرم لم يفد العلم بخلاف الرواية سلمنا انما ذكرته يوجب الجزم بان قول الاربعة لا يفيد
العلم لكنه يوجب الجزم بان قول الخمسة لا يفيد لان قول الخمسة لو امكن ان يفيد اذا
شهدوا فان كانوا صادقين وجب ان يفيد العلم الضروري وان لم يحصل العلم بصدقهم
وجب القطع بكذبهم [illegible] يقتضي ان يكون الخمسة كالاربعة في القطع بانها لا تفيد سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقطعوا بان عادة اهل القسامة لا يفيد العلم بعين ما تقدم ذكره
والجواب ان الاسولة الثلاثة الاولى فواردة والجواب عنها واما الرابعة بقول الخمسة
ان وجب عليه اقامة الحد جاز ان يكون اربعة منهم شاهدين ذلك والخامس ما شاهد
فلزم اقامة الحد بقول اربعة منهم وان لم يعرفوا باعيانهم وكان الخامس كاذبا فلاجرم وجب
عليه البحث عن احوالهم وهذا بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون
كل واحد منهم كاذبا ويبطل [illegible] فيسقط الحكم بقولهم ويلزم الحاكم رد قولهم واقامة الحد عليهم
فظهر الفرق واعلم ان هذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد من الخمسة او القطع بان
قول الخمسة لا يفيد العلم اصلا والقول بانه لا يلزم من كون قول الخمسة مفيدا للعلم
ان يكون قول كل خمسة مفيدا للعلم ان يكون قول كل خمسة مفيدا للعلم قوله لم لا يجوز ان
يقطعوا بانه لا يفيد العلم خبر اهل القسامة قلنا ان اهل العراق يقولون يحلف خمسون
من المدعى عليهم كل واحد منهم على انه ما قتله ولا عرف قاتلا فكل واحد منهم يخبر عن غير
ما يخبر عنه الآخر وعند الشافعي رضي الله عنه يحلف خمسون من المدعين كل واحد منهم حسب
ظنه فخبر كل واحد منهم عن غير خبر الآخر **المسألة السابعة** يجوز ان العدد الذي
يفيد قولهم العلم غير معلوم وانه لا عدد يفرض الا وغير مستبعد في العقل صدور الكذب عنهم
فان الناقص عنهم بواحد والزائد عليهم بواحد لا يتميز عنه في جواز الاقدام على الكذب ومنهم

والجواب انه لا يمتنع ان يقع العلم بخبر الخمسة والحاكم اذا لم يعلم صدق هؤلاء الخمسة (؟)

من اعتبر عددا معينا وذكروا وجوها احدها الاثنا عشر عدد نقباء موسى عليه السلام وثانيها العشرون
وهو قول ابي الهذيل قال لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد
على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وثالثها الاربعون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين نزلت في الاربعين ورابعها
السبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا وخامسها ثلثمائة وبضعة عشر عدد
اهل بدر وسادسها عدد بيعة الرضوان واعلم ان كل ذلك تقييدات لا تعلق للمسئلة
بها فان قلت اذا جعلتم العلم معرفا لكمال العدد تعذر عليكم الاستدلال به على الخصم قلت انا
لا نستدل التنبيه على حصول العلم بالخبر المتواتر بل نرجع فيه الى الوجدان كما تقدم بيانه
فهذا هو الشرائط المعتبرة في خبر التواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة فاما اذا نقلوا عن قوم
اخرين فالواجب حصول هذه الشرائط في كل تلك الطبقات ونعبر عن ذلك بوجوب استواء
الطرفين والاوسط اما القسم الثاني في الشرائط التي اعتبرها قوم مع انها غير معتبرة اربعة
الاول ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن
عن المنارة فيما بين الخلق كان اخبارهم مفيدا للعلم الثاني ان لا يكونوا على دين واحد وهذا
الشرط اعتبره اليهود وهو باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد
او على اديان وان ارتفعت حصل العلم كيف كانوا الثالث ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من
بلد واحد والقول فيه ما تقدم الرابع شرط ابن الراوندي وجود المعصوم في المخبرين لئلا
يتفقوا على الكذب لان المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر اهل التواتر

المسئلة الثامنة

خبر التواتر من جهة المعنى مثاله ان يروي واحد ان حاتما وهب عشرة من
العبيد واخر انه وهب خمسة من الابل واخر انه وهب عشرين ثوبا ولا يزالون يروون
كل واحد منهم من هذا الجنس شيئا فهذه الاخبار تدل على سخاوة حاتم من وجهين الاول
ان هذه الجزئيات تشترك في كلي واحد وهو كونه سخيا والراوي للجزئي بالمطابقة راوي
للكلي المشترك فيه بالتضمن فاذا بلغوا حد التواتر صار ذلك مرويا بالتواتر الثاني ان نقول
هولاء الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد وان يكون الواحد منهم صادقا واذا كان كذلك وجب صدق
جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية ومتى صدق واحد منها ثبت كونه سخيا والوجه الاول
اقوى لان المرة الواحدة لا تثبت السخاوة والله اعلم بالصواب

الباب الثالث فيما عدا التواتر من طرق الدالة

على كون الخبر صدقا القول في الطرق الصحيحة وهي ثمانية الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره
بالضرورة الثاني الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال الثالث خبر الله صدق باتفاق
ارباب الملل والاديان ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه بحسب اختلافهم في مسئلة [illegible]
المخلوق اما اصحابنا فقد قال الغزالي يدل عليه دليلان اقواهما اخبار الرسول على امتناع الكذ

ب على الله تعالى والثاني ان كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس
على من يستحيل الجهل عليه اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال ولقائل
ان يعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجزة على صدقه
وذلك انما كان لان المعجزة قائم مقام التصديق بالقول فاذا كان صدق الرسول عليه
السلام مستفادا من تصديق الله تعالى اياه وذلك انما يدل لو ثبت ان الله صادق
اذ لو جاز الكذب عليه لم يلزم من تصديقه للنبي عليه السلام كونه صادقا فاذن
العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق الله عز وجل فلو استفدنا العلم بصدق
الله تعالى من صدق الرسول عليه السلام لزم الدور فان قلت لا نسلم ان دلالة تصديق
الله تعالى للرسول على كونه صادقا تتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا لان قوله
للشخص المعين انه رسولي جار مجرى قول الرجل لغيره انت وكيلي فان هذه الصيغة
وان كانت اخبارا في الاصل لكنها انشاء في المعنى والانشاء لا يتطرق اليه التصديق
والتكذيب واذا كان كذلك فقول الله تعالى للرجل المعين انت رسولي يدل على رسالته
سواء قدرنا ان الله صادق او لم نقدر ذلك وعلى هذا ينقطع الدور قلت هب ان قوله
في حق الرسول المعين انه رسولي انشاء ليس يحتمل الصدق والكذب لكن الانشاء انما يؤثر
في الاحكام الوضعية لا في الامور الحقيقية واذا كان كذلك لم يلزم من قول الله تعالى انت
رسولي ان يكون الرسول صادقا في كل ما يقول لان كون ذلك الرجل صادقا امر حقيقي
والامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول
صادقا فيما يخبر عنه الا من قبل كون الله تعالى صادقا وحينئذ يلزم الدور وعلى الثاني ان
البحث في اصول الفقه غير متعلق بالكلام القائم بذات الله الذي ليس بحرف وصوت بل
عن الكلام المسموع الذي هو الاصوات المقطعة واذا كان كذلك لم يلزم من كون الكلام
القائم بذاته صدقا كون هذا المسموع صدقا فعلمنا ان هذه الحجة مغالطة وايضا فلم
قلت ان الكلام القائم بذاته صدق قوله لانه تعالى ليس بجاهل ومن لا يكون جاهلا استحال
ان يخبر بالكلام النفساني خبرا كاذبا قلنا هذه القضية غير بديهية فما البرهان اما المعتزلة
فهم ظنوا ان هذا البحث ظاهر على قواعدهم فقالوا الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح و
الاعتراض ان نقول البحث عن ان الله تعالى لا يصح عليه الكذب يجب ان يكون مسبوقا
بالبحث عن ماهية الكذب لان التصديق مسبوق بالتصور فنقول اما ان يكون المراد من
الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سواء كان يجب لو اضمر فيه
زيادة او نقصان او تغيير صح اما ان يكون المراد منه الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه
في الظاهر ولا يمكن ان يضمر فيه ما عنده يصير مطابقا فان اردتم بالكذب المعنى الاول
لم يمكنكم ان تحكموا بقبحه وبانه لا يجوز ذلك على الله تعالى عز وجل لان اكثر العمومات في كتاب
الله تعالى مخصوص واذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحال

والاضمار واتفقوا بانه ليس اهل الاسلام في كتاب الله تعالى حتى انه حاصل في اول ان
الناس اختلفوا في معنى بسم الله الرحمن الرحيم فمنهم من قدر المضمر وهو الابتداء والخبر ومنهم
من اخره وكذا في الحمد لله رب العالمين قالوا معناه قولوا الحمد لله رب العالمين فالاضمار متفق
عليه وان المعتزلة اتفقوا على حسن المعاريض مع انه لا معنى لها الا الخبر الذي يكون ظاهره
كذبا ولكنه يحتمل اضمار شرط خاص او قيد خاص يكون صدقا واذا كان كذلك ثبت
انه لا يمكن تفسير الكذب الممتنع على الله تعالى بالوجه الاول واما التفسير الثاني فمسلم
انه قبيح بتقدير الوقوع ولكنه غير ممكن الوجود لان الخبر بفرض كونه كذبا الا وهو محال متى
اضمر فيه زيادة او نقصانا صار صدقا وعلى هذا التقدير يرتفع الامان عن جميع ظواهر
الكتاب والسنة فان قلت لو كان مراد الله غير ظواهرها لوجب ان يبينها والا كان
ذلك تلبيسا وهو غير جائز ولانا لو جوزنا ذلك لم يبق في كلام الله تعالى فائدة فيكون عبثا وهو
غير جائز قلت الجواب عن الاول ما الذي تريد بكونه تلبيسا ان عنيت به انه تعالى فعل
فعلا لا يحتمل الا التجهيل والتلبيس فهو غير لازم لانه تعالى لما قرر في عقول المكلفين ان اللفظ
المطلق جاز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور معه ثم اكد ذلك بان بين للمكلف
وقوع ذلك في اكثر الايات والاخبار فلو قطع المكلف بمقتضى الظاهر كان وقوع المكلف
في ذلك الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع ونظيره ما
تقول في انزال المتشابهات فانها وان كانت موهمة للجهل الا انها لما لم تكن متعينة
لظواهرها بل كان فيها احتمال الغير تلك الظواهر الباطلة لا جرم كان القطع بتلك
تقصيرا من المكلف لا تلبيسا من الله تعالى وعن الثاني لو سلمنا على انه لا بد لله تعالى
في كل فعل من غرض معين لكن لم قلت انه لا غرض من تلك الظواهر الا فهم معانيها الظاهرة
الدليل انه ليس الغرض من انزال المتشابهات فهم ظواهرها بل الغرض من انزالها امور
اخر فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك فان قلت جواز انزال المتشابهات مشروط بان يكون
الدليل قائما على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال
المتشابه جائزا قلت لا نسلم ان انزال المتشابه مشروط بكون الدليل المبطل للظاهر
معلوما للسامع بل هو مشروط بان يكون ذلك الدليل موجودا في نفسه سواء علمه
السامع لذلك المتشابه او لم يعلمه واذا كان كذلك فما لم يعلم السامع انه ليس في نفس
الامر دليل مبطل لذلك الظاهر لا يمكنه اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل
العقلي المبطل للظاهر عدم العلم بهذا الدليل المبطل لانا بينا في الكتب الكلامية
انه لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء واذا كان كذلك فالظاهر يسمعه الا و
يجوز ان يكون هناك دليل عقلي او نقلي يمنع من حمله على ظاهره واذا كان هذا التجويز قائما
لم يبق الوثوق بشيء من الظواهر على مذهب المعتزلة البتة ولما بينا ضعف هذه الطرق
فالذي نعول عليه في المسألة ان الصادق اكمل من الكاذب والعلم به ضروري فلو كان

ن الله تعالى [illegible] لكونه صادقا افضل واكمل
من الله تعالى وذلك معلوم البطلان بالضرورة فوجب القطع بكون الله تعالى صادقا وهو
المطلوب الرابع خبر الرسول عليه السلام قال الغزالي دليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه
مع استحالة ظهور المعجزة على الكاذبين لان ذلك لو كان ممكنا لعجز الله تعالى عن تصديق رسله
ولقائل ان يقول لو كان يلزم من اقتدار الله تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه تعالى
عن تصديق الرسول فكذلك يلزم من عدم اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين بعينه
اولى من الآخر وايضا اذا فرضنا ان الله تعالى قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب فمع هذا
الفرض اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون فان امكن بطل قوله انه يلزم من قدرة
الله تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول وان لم يكن ذلك ممكنا لم يلزم
العجز لان العجز انما يتقرر عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه الا ترى ان الله تعالى لا يوصف
بالعجز عن خلق نفسه وايضا فاذا استحال ان يقدر الله تعالى على تصديق الرسل الا
اذا استحال منه اظهار المعجز على يد الكاذب وجب ان ينظر اولا ان ذلك هل هو محال
ام لا وان يستدل باقتداره على تصديق الرسول على عدم قدرته على اظهاره على يد
الكاذب لان ذلك تصحيح الاصل بالفرع وهو دور وايضا اذا تأملنا علمنا ان ذلك
غير ممتنع لان قلب العصا حية لما كان مقدورا لله تعالى وممكنا في نفسه ولم يقبح
من الله تعالى فعله في شيء من الاوقات وبشيء من الجهات فبان قال زيد كذابا انا رسول
الله يستحيل ان ينقلب الممكن ممتنعا والمقدور معجوزا سلمنا ذلك لكن المعجز يدل على
كونه صادقا في ادعاء الرسالة فقط او على صدقه في كل ما اخبر عنه ع م بيانه ان الرجل
لما ادعى الرسالة واقام المعجز كان المعجز دالا على صدقه في ادعائه وهو كونه رسولا لا على
صدقه في غير ما ادعاه فان الرسول ما ادعى كونه صادقا في جميع الامور ولا يعلم انه ادعى
الصدق في كل الامور فاذن هذا المطلوب لا يتم الا باقامة الدلالة على انه ادعى كونه صادقا
في جميع ما اخبر عنه ثم اقام المعجز عليه وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة ثم
والعلماء اختلفوا في جواز الصغائر على الانبياء بل جوز بعضهم الكبائر عليهم واتفقوا
على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال انه ظهر المعجز عقيب ادعاء الصدق
في كل ما اخبر عنه وجب الجزم بتصديقه في الكل والا فلا المذهب الخامس خبر الامة عن
الشيء يجب ان يكون صدقا فالامام الدليل على ان الاجماع حجة السادس خبر الجمع العظيم
عن الصفات التي يتم كونهم معها بين السهو والتفرقة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا الجمع العظيم
البالغ الى حد التواتر اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء غير ما اخبر عنه صاحبه فلا بد وان
يقع منها ما يكون صدقا ولذلك نقطع بان في الاخبار المروية عنه عليه السلام على سبيل الاحاد
ما هو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه السابع اختلفوا في ان القرائن هل تدل على
صدق الجزم لا قطعا مذهب النظام وامام الحرمين والغزالي اليه والباقون انكروه

خبر

واحتج المنكرون بأمور أولها أن الخبر مع القرائن التي يذكرها النظام لو أفاد العلم لجاز
انكشافه عن الباطل لكن قد ينكشف عنه لأنا قد علمنا أن الخبر عن موت إنسان مع القرائن
التي يذكرها النظام من البكاء عليه والصراخ وإحضار الجنازة والأكفان قد ينكشف
عن الباطل فيبان أنه أغمي عليه أو لحقه سكتة أو أظهر ذلك ليعتقد السلطان موته فلا
يقتله وثانيها أن هذه القرائن لا تفيد العلم الثالث لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لجاز
أن لا يقع العلم عند خبر التواتر لفقد تلك القرائن ولما لم يجز ذلك بطل قول النظام الرابع
لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب عند خبر كل واحد كما أن الخبر المتواتر لما اقتضاه
في موضع اقتضاه في كل موضع والجواب عن الأول أن الذي ذكرتموه لا يدل إلا على أن
ذلك القدر من القرائن لا يفيد العلم ولا يلزم منه أن لا يحصل العلم بشيء من القرائن لأن
القدح في صورة خاصة لا يفيد القدح في كل الصور وعن الثاني أن النظام يلتزم ويقول خبر
التواتر ما لم يحصل فيه القرائن لم يفد العلم ومن تلك القرائن أن يعلم أن ما جمعهم جامع من رغبة
أو رهبة أو التباس سلمنا ذلك لكن لا يلزم من قولنا القرائن تفيد العلم قولنا إنها هي المفيدة
ونعتبر أن يكون هي المفيدة فلم لا يجوز أن يكون خبر التواتر مفيدا وعن الثالث أن خبر الواحد
إنما يفيد العلم لا لأنه خبر بل لمجموع القرائن فمتى حصل ذلك المجموع مع أي خبر كان أفاد العلم وأيضا
فالعلم الحاصل عقيب خبر التواتر عندنا حاصل بالعادة فيجوز أيضا أن يكون حصوله عقيب
القرائن بالعادة وإذا كان كذلك جاز أن يكون هذه العادة مختلفة وإن كانت مطردة في التواتر
والمختار أن القرينة قد تفيد العلم إلا أن القرائن لا تفي العبارات بوصفها فقد يحصل
أمور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلا ووجلا مع أنا لو حاولنا التعبير عن جميع
تلك الأمور لعجزنا عنه والإنسان إذا أخبر عن كونه عطشانا وقد ظهر على وجهه ولسانه
من أمارات العطش ما يفيد العلم بكونه صادقا والمريض إذا أخبر عن ألم في بعض أعضائه
مع أنه يصيح ويرى عليه علامات ذلك الألم ثم إن الطبيب يعالجه بعلاج لو لم يكن المريض
صادقا في قوله لكان ذلك العلاج قاتلا فههنا يحصل العلم بصدقه وبالجملة فمن استقرأ
العرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن فثبت أن الذي قاله النظام
حق القول في الطرق الفاسدة وهي خمسة الأول إذا أخبر واحد بحضرة الرسول
عليه السلام عن شيء والرسول ترك الإنكار عليه قال بعضهم ذلك يدل على كون
ذلك الخبر صدقا والحق أن يقال ذلك الخبر إما أن يكون خبرا عن أمر يتعلق بالدين أو بالدنيا
فإن كان عن الدين فسكوته عليه السلام عن الإنكار يدل على صدقه لكن بشرطين أحدهما
أن لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم والثاني أن يجوز تغير ذلك عما بينه فيما قبل وإنما وجب
اعتبار هذين الشرطين لأن بيان الحكم لو تقدم وأمنا عليه تغيره كان فيما سبق من البيان
ما يغني عن استئناف البيان وهذا لا يلزم منه عليه السلام تجديد الإنكار حالا بعد حال على
الكفار وأما القسم الثاني وهو الخبر عن أمر يتعلق بالدنيا فسكوته عليه السلام يدل على

يقتضي صح

الصدق بأحد شرطيه أحدهما أن يستشهد بالنبي عليه السلام ويدعي عليه علمه بالمخبر عنه
وثانيهما أن يعلم الحاضرون علم النبي عليه السلام بتلك القضية ففي كل واحد من هذين
الوجهين يجب صدق المخبر عنه إذ سكوت الرسول ههنا موهم التصديق ولو كان المخبر
عنه كاذبا لكان الرسول قد أوهم تصديقه وإنه غير جائز فأما إذا علمنا أن الرسول عليه
السلام لا يعلم المخبر عنه أو جوزنا ذلك لم يلزم حينئذ من السكوت عن التكذيب حصول
التصديق لأنه عليه السلام سكت لكونه منتظرا الثاني قالوا إذا أخبر الواحد بحضرة
جماعة كثيرة عن شيء لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب كان ذلك دليلا على صدقه لأنهم
إما أن يكونوا سكتوا مع علمهم بكذبه أو لا مع علمهم بكذبه والأول باطل لأن الداعي إلى التكذيب
قائم والصارف زائل ومع حصول هذين يجب الفعل فلما لم يوجد دل على أنهم
لم يعلموا الكذب وإنما قلنا إن الداعي حاصل لأن من استشهد على خبر كذب فإن الصبر
عن التكذيب وحبس النفس مشقة على ذلك الصبر وذلك يدل على حصول الداعي
وأما زوال الصارف فإن ذلك الصارف إما رغبة أو رهبة والجمع العظيم لا يضمهم من
الرغبة والرهبة ما يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لا يجتمعون على كتمان الرخص والغلاء العظيمين
وأما القسم الثاني وهو أن يقال سكتوا لجهلهم بكذب القائل فباطل لأنه يبعد في الجمع
العظيم أن لا يطلع واحد منهم عليه واعلم أن هذا الطريق لا يفيد اليقين بل الظن لأنه
لا يمكننا القطع بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا في رغبة أو رهبة مانعة من السكوت
وإن سلمناه لكن لا يستبعد غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا إذ ربما لم يتعلق لهم به غرض
فلم يبحثوا عنه الثالث زعم أبو هاشم والكرخي وتلميذهما أبو عبد الله البصري أن
الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحة الخبر وهذا باطل لوجهين الأول أن عمل
الأمة بموجب الخبر لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك الخبر فوجب أن لا يدل على صحة الخبر
أما الأول فلأن العمل بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عملهم به متوقفا على
القطع به وأما الثاني فلأن ما لم يتوقف عليه لم يلزم من ثبوته ثبوته والثاني أن
عملهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز أن يكون لدليل آخر واحتمال قيام الأدلة الكثيرة على المدلول
الواحد احتجوا بأن المعلوم من عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته أن يرد مدلوله
بعضهم ويقبله الآخرون والجواب هذه العادة ممنوعة بدليل إجماعهم على أخذ الجزية من المجوس
بخبر عبد الرحمن قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على
الصحة كخبر الغدير والمنزلة فإنه سلم نقلها في زمان بني أمية مع توافر دواعيهم على
إبطالها وهذا أيضا ليس بشيء لاحتمال أنه كان من باب الآحاد ثم اشتهر فيما بين
الناس بحيث عجز العدو عن إخفائه ولأن الصوارف من جهة بني أمية وإن حصلت
لكن الدواعي من جهة الشيعة حصلت لأن الناس إذا منعوا من إفشاء فضيلة إنسان
كانت رغبتهم أو حرصهم على ذكرها فيه أشد مما إذا لم يمنعوا الخامس اعتمد كثير من

الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الإجماع واستدلال الأمة به على قولين منهم من احتج به
ومنهم من أنكر العمل به وتأوله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف أيضا لاحتمال
أن يقال إنهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد وعمل أن يجاب عنه بأن خبر الواحد إنما يقبل في
العمليات وهذه المسألة علمية فلما قبلوا هذا الخبر فيها دل ذلك على اعتقادهم في صحته
والجواب لا نسلم أن كل الأمة قبلوا هذا الخبر بل من لم يحتج به في الإجماع طعن فيه بأنه
من باب الآحاد فلا يجوز التمسك به في مسألة علمية بل هب أنهم ما طعنوا فيه على التفصيل
لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة عدم الطعن مطلقا **الباب**

الثالث في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا

وهو أربعة الأول الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم بالضرورة سواء كان المعلوم بالضرورة
حسيا أو وجدانيا أو بديهيا ومن هذا الباب قول القائل الذي لم يكذب قط أنا
كاذب فهذا الخبر لا بد أن المخبر عنه يكون كاذبا إما أن يكون الأخبار التي وجدت قبل
هذا الخبر أو هذا الخبر والأول باطل لأن تلك الأخبار ما كانت كذبا فإخباره عنها بكونها
كاذبا فيها كذب والثاني باطل لأن الخبر عن الشيء متأخر في الرتبة عن المخبر فإن جعلنا
الخبر عين المخبر عنه لزم تأخر الشيء عن نفسه في الرتبة وهو محال الثاني الخبر الذي يكون
مخبره على خلاف الدليل القاطع ثم ذلك الخبر إما أن يحتمل تأويلا صحيحا أو لا يحتمل فإن احتمل
فإما أن يكون تأويلا قريبا أو تأويلا متعسفا فإن كان قريبا جاز أن يكون النبي عليه
السلام قد تكلم به لإرادة ذلك المعنى كما في متشابهات الكتاب وإن كان متعسفا
حكمنا إما بكذبه وإما بأنه زيادة أو نقصان يصح الكلام معه مع أنه لم ينقل فلذلك
القول فيما لا يقبل التأويل الثالث وهو في الحقيقة داخل تحت القسم الثاني الأمر
الذي لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر إما لتعلق الدين به كأصول الشرع
أو لغرابته كسقوط المؤذن عن المنارة أو لهما جميعا كالمعجزات فمتى لم يوجد ذلك
دل على أنه [illegible] والخلاف مع الشيعة فإنهم جوزوا في هذا الشيء أن لا يظهر لأجل الخوف والتقية
لنا لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون بين البصرة وبغداد بلد أعظم منهما مع أن الناس
ما أخبروا عنها ولجوزنا أن يكون الرسول أوجب عشر الصلوات لكن الأمة ما نقلت
إلا خمسة ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتم فإن قيل هذا الكلام [illegible] لأن العلم
بعدم هذه الأمور إن يكون متوقفا على العلم بأنه لو كان لوجب نقله أو لا يكون متوقفا
عليه فإن كان الأول وجب أن يكون الشاك في الأصل شاكا في هذه
الفروع لكن الناس كما يعلمون بالضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون بالضرورة
عدم بلدة بينهما أكبر منهما والعلم الضروري لا يكون متوقفا على العلم النظري وإن كان
الثاني فحينئذ العلم بعدم هذه البلدة غير متوقف على العلم بأنها لو كانت لنقلت
فلا يلزم من عدم علمنا عدم ذلك سلمنا توقف العلم بعدم هذه الأمور على العلم

بأنها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتموه مثال واحد ولا يلزم من حصول علم وفق قولكم حصوله
في كل الصور على وفق قولكم فإن قستم سائر الصور على هذه الصورة فقد بينا أن القياس
لا يفيد اليقين لاحتمال أن يكون ما به فارق الأصل الفرع شرطا في الأصل أو مانعا في
الفرع ثم الذي يبين أن الأمر ليس كذلك أن في كل الصور أمورا أحدها أن أفراد الإقامة وتثنيتها
من أظهر الأمور وأجلاها ثم إن ذلك لم ينقل بالتواتر وثانيها القول في هيئات الصلاة
من رفع اليدين والجهر بالتسمية كل ذلك أمر ظاهر مع أنها لم تنقل نقلا متواترا وثالثها
انشقاق القمر وتسبيح الحصى وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين
الأصابع أمور عظيمة ثم إنها لم تنقل بالتواتر فإن قلت ذلك لأنهم استغنوا بنقل القرآن
عن نقلها قلت لا نسلم حصول الاستغناء بنقل القرآن لأن كون القرآن معجزا أمر يعرف
بالاستدلال بدقيق النظر والعلم بكون هذه الأشياء معجزات علم ضروري فكيف يقوم أحدهما مقام
الآخر سلمنا ذلك ولكن النزاع في حصول التفاوت من هذه الجهة ولكن لما كان القرآن دليلا
قاطعا جاز أن يصير ظهوره واشتهاره سببا لفتور الدواعي عن نقل سائر المعجزات وإن
كانت أظهر من القرآن منقولة فلم لا يجوز أن يقال إن دلالة قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله
ودلالة خبر الغدير والمنزلة على إمامة علي بن أبي طالب وإن كانت خفية إلا أن ذلك
صار سببا لفتور الداعي عن نقل النص الجلي ورابعها أن أقاصيص الأنبياء المتقدمين
والملوك الماضين مما نقلت نقلا متواترا وهو يقدح في قولكم والجواب قوله العلم بعدم
الواقعة العظيمة إما أن يتوقف على العلم بأنها لو كانت لنقلت أو لا يتوقف قلنا يتوقف
عليه قوله العلم بعدم بلدة بين البصرة وبغداد أكبر منهما ضروري وهذه المقدمة نظرية
والضروري لا يستفاد من النظري قلنا لا نسلم أنه ضروري ولذلك فإن من ادعى نفي
هذه البلدة إذا قيل له كيف عرفت عدمها فلا بد وأن يقول إنها لو كانت موجودة لاشتهر
خبرها كما اشتهر خبر بغداد والبصرة فعلمنا أن ذلك العلم مستفاد من هذا الأصل
قوله ما ذكرته مثال واحد قلنا لم نذكر ذلك المثال لاختصاص دليلنا به بل لتنبيه
به على القاعدة الكلية قوله ينتقض بالإقامة قلنا اختلف أصحابنا في الجواب عنه على
وجهين الأول وهو قول القاضي أبي بكر لعل المؤذن كان يفرد مرة ويثني أخرى فإن قلت
كان يجب أن ينقل بالتواتر كونه كذلك قلت يحتمل أن الراوي يروي بعض ما رآه
ويهمل الباقي لاعتقادهم أن التساهل في مثل هذا الباب سهل إذ لا يتعلق به غرض
أصلي في الدين نفيا وإثباتا والثاني لعلهم عرفوا أن هذه المسألة من الفروع التي لا يوجب
الخطأ فيها الكفر والبدعة ولذلك تساهلوا فيها ولما تساهلوا فيها لم ينقلوا [illegible]
الأشياء وكانوا مشتغلين بالحروب العظيمة والذين شاهدوها في زمان الرسول عليه
السلام قتلوا فصارت الرواية من باب الآحاد وأما [illegible] بالجهر في التسمية
ففيها أيضا أجابوا بأن الأول لعله فعل مرة كان مختلفا الثاني أنه عليه السلام كان

إذا اشتغل بالقراءة أخفى صوته ثم يعلو صوته على التدريج وعلى النقل يجوز أن يسمع
جمع القريب دون البعيد أما سائر المعجزات فلعل الذين شاهدوا تلك الأشياء كانوا
قليلين فصارت الرواية من الآحاد ولا يكون حجة قطعية وإن كانوا بالغين حد التواتر
وجب ظهور النقل أما أقاصيص سائر الأنبياء فإنما لم ينقل بالتواتر لأنه لا يتعلق بروايتها
غرض أصلي في الدين بخلاف النص الجلي في الإمامة الرابع الخبر الذي لم يوجد بعد ما
استقرت فيه الأخبار فإذا فتش عنها فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة
علم أنه لا أصل له وأما في عصر الصحابة حين لم تكن قد استقرت الأخبار فإنه يجوز أن يروي
أحدهم ما لم يوجد عند غيره **مسألة** في أن الأخبار المروية عن رسول الله عليه
السلام بالآحاد وقع فيها ما يكون كذبا ثم في بيان الداعي إلى وضع الكذب عليه
أما المقام الأول فالذي يدل عليه وجوه أحدها ما روي عنه عليه السلام أنه قال
سيكذب علي فهذا الخبر إن كان صدقا فلا بد وأن يكون قد كذب وإن كان كذبا فقد
كذب عليه أيضا وثانيها أنه قد حصل في الأخبار ما لا يجوز نسبته إلى الرسول
ولا يقبل التأويل فإذا كان كذلك وجب القطع بكونه كذبا وثالثها ما روي عن
شعبة أن نصف الحديث كذب أما المقام الثاني وهو سبب الكذب فاعلم أن
ذلك إما أن يكون من جهة السلف أو من جهة الخلف أما السلف فهم
منزهون عن تعمد الكذب إلا أنه لو وقع ذلك لوقع على وجوه أحدها أن يكون الراوي
يروي نقل الخبر بالمعنى فيبدل مكان اللفظ لفظا آخر لا يطابقه في معناه وهو يرى
أنه يطابقه ويقوم مقامه وثانيها أنهم لا يكتبون الحديث في الغالب فإذا قدم العهد فربما نسي
اللفظ فأبدل به لفظا آخر وهو يرى أنه ذلك اللفظ المسموع وربما نسي زيادة يصح
بها الخبر وثالثها ربما أدرك الرسول وهو يروي متن الخبر ولم يذكر إسناده إلى غيره
فظن أن الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان عليه السلام يبتدئ الحديث إذا أحس
بداخل ليكمل له ومن ذلك ما روي عنه عليه السلام الشؤم في ثلاثة المرأة والدار
والفرس فقالت عائشة إنما قال رسول الله ذلك حكاية عن غيره ورابعها أنه ربما
خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه وما هذا سبيله ينبغي أن
يروى مع سببه فإذا لم يعرف سببه أوهم الخطأ كما روي عنه أنه عليه السلام قال
التاجر فاجر فقالت عائشة إنما قال ذلك في تاجر دلس وخامسها ما روي أن
أبا هريرة كان يروي أخبار النبي عليه السلام وكعب يروي أخبار اليهود والسامعون
ربما التبس عليهم ذلك فرووا الخبر أنهم سمعوا من أبي هريرة وإنما سمعوا من كعب
وأما سبب الكذب في الأخبار من جهة الخلف فوجوه أحدها أن الملاحدة وضعوا
الأباطيل ونسبوها إلى الرسول عليه السلام تنفيرا للعقلاء منه كما يروى عن عبد الكريم
بن أبي العوجاء وثانيها ما قيل إن الإمامية يسندون إلى الرسول عليه السلام كل

كل ما صح عندهم عن بعض أئمتهم قالوا لأن جعفر بن محمد قال حديثي حديث أبي وحديث أبي حديث جدي وحديث
جدي حديث رسول الله ولأنه صح عليكم إذا سمعتم مني حديثا أن تقولوا قال رسول
الله وثالثها أن يكون الراوي يرى الكذب المؤدي إلى صلاح الأمة فإن من مذهب الكرامية
أنه إذا صح المذهب جاز وضع الأخبار فيه لأن ذلك سبب لترويج الحق فوجب أن يكون جائزا
ورابعها الرغبة كما وضعوا في ابتداء دولة بني العباس أخبارا في النص على إمامة العباس
وولده **مسألة** في تعديل الصحابة ومذهبنا أن الأصل فيهم العدالة إلا عند المعارض
للكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وقوله تعالى لقد
رضي الله عن المؤمنين وقوله والسابقون الأولون أما السنة فقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم وقوله لا تسبوا أصحابي فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا ما بلغ مد
أحدهم ولا نصيفه وقوله خير الناس قرني وقد بالغ إبراهيم النظام في الطعن فيهم على ما نقله
الجاحظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا أما مجملا فإنه روى من طعن بعضهم
في بعض أخبارا أكرم نفسي عن تفصيلها وقال رأينا بعض الصحابة يقدح في البعض وذلك يقتضي
توجه القدح إما في القادح إن كان كاذبا وإما في المقدوح فيه إن كان القادح صادقا
والجواب مجملا أن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن وإذا
كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم وأما هذه
المطاعن التي ذكرتموها فمروية بالآحاد فإن فسدت رواية الآحاد فسدت هذه المطاعن
وإن صحت فسدت هذه المطاعن أيضا فعلى كل التقديرات هذه المطاعن مدفوعة
فبقي الأصل الذي ذكرناه سليما وأما طعن الخوارج فهو بناء على أن تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لا يجوز وقد تقدم القول فيه أما قوله الظاهر أن هذه الألفاظ ليست ألفاظ الرسول قلنا
لما ثبت من حال الراوي العدالة وقد أخبرنا أنها ألفاظ الرسول وجب تصديقه ظاهرا

القسم الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقا أو كذبا وفيه أبواب

الباب الأول في إقامة الدليل على أنه حجة في

الشرع اختلف الناس فيه فالأكثرون جوزوا التعبد به عقلا والأقلون منعوا منه
عقلا أما المجوزون فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا وقع التعبد
به اتفقوا على أن الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في أن الدليل العقلي هل دل عليه
فذهب القفال وابن سريج وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن دليل العقل دل على
وقوع التعبد به أما الجمهور منا ومن المعتزلة وأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد
اتفقوا على أن دليل التعبد به السمع فقط وهو قول أبي جعفر الطوسي من الإمامية
وأما الذين قالوا لم يرد التعبد به فهم فرق ثلاث الأولى أنه لم يوجد ما يدل على كونه حجة
فوجب القطع بأنه ليس بحجة والثانية أنه جاء في الأدلة السمعية ما يدل على أنه ليس بحجة
والثالثة أن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز

العمل بالخبر الذي لا نعلم صحته كما في الفتوى وفي الشهادة وفي الامور الدنيويه لنا النص و
الاجماع والسنه المتواتره والقياس والمعقول اما النص فوجهان الاول قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين وجه الاستدلال انه الله تعالى اوجب الحذر
باخبار طايفه والطايفه ها هنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى وجب الحذر باخبار عدد
لا يفيد قولهم العلم فقد وجب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته وانما قلنا انه اوجب الحذر
عند اخبار الطايفه لانه اوجب الحذر بانذار الطايفه والانذار هو الاخبار وانما قلنا
اوجب الحذر بانذار الطايفه لقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وكلمة لعل للترجي وذلك في حق الله تعالى محال واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على المجاز
وذلك لان المترجي طالب للشي فاذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل هذا اللفظ
على الطلب فيلزم ان يكون الله طالبا للحذر وطلب الله هو الامر فثبت ان الله تعالى امر بالحذر
عند انذار الطايفه وانما قلنا ان الانذار هو الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل
في الخبر المخوف فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطايفه وانما قلنا ان الطايفه
ها هنا عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثه فرقة والله تعالى اوجب على كل فرقة ان يخرج منها
طايفه والطايفه من الثلثه واحد او اثنان وقول الواحد او الاثنين لا يفيد العلم وانما قلنا انه تعالى
لما اوجب عند خبر العدد الذي لا يفيد قولهم العلم وجب العمل بذلك الخبر لانه لو ما اذا فعلوا
فعلا وروى لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فاما ان يجب عليهم تركه عند سماع ذلك
الخبر او لا يجب فان وجب فهو المراد من وجوب العمل بمقتضى ذلك الخبر واذا ثبت وجوب
العمل بمقتضى ذلك الخبر في هذه الصوره وجب العمل به في ساير الصور ضروره انه لا قايل
بالفرق وان لم يجب الترك لم يكن الحذر واجبا وذلك ينافي ما دلت الايه عليه من وجوب الحذر
فان قيل لا نسلم انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطايفه فاما قوله تعالى لعلهم يحذرون قلنا
سلمنا انه لا يمكن حمله على ظاهره فلم قلت انه يجب حمله على ذلك المجاز ولم لا يجوز حمله على مجاز اخر
لا بد فيه من الدليل سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار فان الانذار
من جنس التخويف فنحن نحمل الايه على التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا اولى لانه اوجب
التفقه لاجل الانذار والتفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الروايه فان قلت لا يجوز الحمل على
الفتوى متعذر لوجهين الاول انا لو حملناه على الفتوى احتص لفظ القوم بغير المجتهد لان
المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى المجتهد لكن التقييد غير جاير لان الايه مطلقه في وجوب
انذار القوم سوا كانوا مجتهدين او لم يكونوا لكنا لو حملناه على روايه الخبر لم يلزم منا
ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى ايضا للمجتهد الثاني ان من شرب النبيذ
ويروى انسان له خبرا يدل على ان شاربه في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا معنى للانذار
الا ذلك فصح وقوع اسم الانذار على الروايه ثم بعد ذلك نقول لا يخلو اما ان يقع اسم الانذار
على الفتوى او لا يقع فان لم يقع فقد حصل الغرض من ان المراد من الانذار الروايه لا الفتوى

الحذر
الاول

ي وان وقع لم يجز جعله حقيقه فيهما دفعا للاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو
الخبر المخوف وعلى هذا التقدير يكون الانذار متناولا للروايه والفتوى جميعا وذلك مما لا يضرنا
قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد
يلزم من حمله على الروايه تخصيص لفظ القوم بالمجتهد لاجماعنا على انه لا يجوز للعامي ان يستدل
بالحديث فالتقييد لازم عليكم كما انه لازم علينا فعليكم بالترجيح انه معنانا ان غير المجتهد
اكثر من المجتهد والتقييد كلما كان اقل كان اولى وعن الثاني انه اذا كان المراد من
الانذار القدر المشترك بين الفتوى والروايه والمامور به اذا كان مشتركا فيه بين صور كثيره
كفى في الوفا بمقتضى الامر الاتيان بصوره واحده من تلك الصور لانه اذا كان المطلوب
ادخال القدر المشترك بين الفتوى والروايه في الوجود وذلك المشترك يحصل في الفتوى
فالقول بكون الفتوى حجه يكفي في العمل بمقتضى النص فلا يبقى للنص دلاله على وجوب العمل
بالروايه سلمنا ان المراد من الانذار روايه الخبر فقط لكن لم لا يجوز المراد روايه اخبار الاولين
ولتعتبر ما فعل الله بهم لان سماع اخبارهم يقتضي الاعتبار على ما قال تعالى لقد كان في
قصصهم عبرة لاولي الالباب ويكون المراد منه التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا
ان الايه تقتضي وجوب الحذر عند خبر الطايفه فلم قلت ان الطايفه اسم لعدد لا يفيد قولهم
العلم قوله لان كل ثلثه فرقه والخارج من الثلثه واحد او اثنان قلنا لا نسلم ان كل ثلثه
فرقه فما الدليل ثم الذي يدل على بطلانه وجهان الاول انه يقال للشفعويه فرقه واحده
لا فرق ولو كان كل ثلثه فرقه لما كانت الشفعويه فرقه واحده بل فرقا الثاني انه انما
اوجب على كل فرقه ان يخرج منها طايفه للتفقه ولو كان كل ثلثه فرقه لوجب ان يخرج
من كل ثلثه واحد وذلك باطل بالاتفاق سلمنا ان الطايفه اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم
فلم قلت انه يقتضي وجوب الحذر بقول عدد لا يفيد قولهم العلم جوابه ان الطايفه
عند كم اسم للواحد لا للاثنين وقوله ولينذروا قومهم ضمير الجمع واقل الجمع ثلثه على
ما تقدم فاذن قوله ولينذروا ليس عايدا الى كل واحد من تلك الطوايف بل الى
مجموعها فلم قلت ان مجموع تلك الطوايف ما بلغوا حد التواتر سلمنا ان الايه تقتضي
وجوب الحذر عند خبر من لا يفيد قوله العلم فلم قلتم انها تقتضي وجوب العمل بذلك
الخبر فانا انما نوجب عليهم ذلك الترك للاحتياط حتى انه لو كان عاميا وجب عليه
الرجوع الى المفتي فان اذن له جاز له العود اليه وان كان مجتهدا نظر في ساير الادله
فان وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه والا جاز له العود اليه
والجواب قوله لم قلت انه يفيد وجوب الحذر قلنا لثلثه اوجه الاول انه لا يجوز
حمله على ظاهره فوجب حمله على الامر به قوله لم قلت ليس ها هنا مجاز اخر قلنا لانا
لا نعلم المجاز فاذا وجد هذا المجاز الواحد فالظاهر عدم ساير المجازات
الثالث ان قوله لعلهم يحذرون يقتضي امكان حصول الحذر في حقهم والحذر هو التوقي من

المضرة والعقاب الذي يقتضي خبر الواحد المنع منه ولا يكون مضرا في الدنيا فلا بد وان يكون مضرا في الآخرة والا لم يكن الحذر ممكنا ولا معنى لمضرة الآخرة الا العقاب فاذا كان هو حال على عنه وجب ان يكون بحال يترتب العقاب على فعله ولا معنى لقولنا خبر الواحد حجة الا هذا القدر الثالث ان قوله تعالى لعلهم يحذرون وان لم يقتض وجوب الحذر فلا اقل من ان يقتضي حسن الحذر وذلك يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم يمكره فصار محجوجا به قوله لم لا يجوز ان يكون المراد الفتوى قلنا للوجهين المذكورين احدهما انا لو حملناه عليه لزم تخصيص القوم بغير المجتهد بقوله ولو حملناه على الرواية لم يلزم تخصيصه بالمجتهد فلنا الا ان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغير المجتهد بل الاخير لغير المجتهد ان يتمسك به ولكن ينتفع به من وجوه اخر منها انه ينزجر عن فعله ويصير ذلك داعيا له الى الرجوع الى المفتي ومنها الا يبحث عنه ويطلع على معناه الوجه الثاني انا نحمله على القدر المشترك قوله يلغي في العمل به ثبوته في صورة واحدة قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه رتب وجوب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فوجب كون هذا القدر المشترك علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اين ما ثبت هذا المسمى الثاني ان قبل ورود هذه الآية اما ان يقال كان الامر بقبول الفتوى واردا او ما كان واردا فان كان واردا لم يجز حمل هذه الآية عليه والا لما كان ذلك تكريرا من غير فائدة وان قلنا انه كان واردا وجب حملها على الصورتين والا يتطرق الاجمال الى الآية وهو خلاف الاصل قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الانذار رواية اخبار الاولين قلنا الجواب عنه كما تقدم على السؤال الاول قوله لم قلت كل ثلثة فرقة قلنا لان الفرقة في اصل اللغة فعلة من فرق فرقا كالقطعة من قطع او قطع وكل شي حصلت التفرقة والتفريق فيه كان قطعه ولذلك من بين الخشبة تعالى فرقتها فرقا فاذا كان كذلك فالفرقة يقع على كل واحد من الاشخاص حقيقة الا انا خصصناها في هذه الآية بالثلثة حتى يمكن خروج الطايفة عنها وجب ان يبقى حقيقة في الثلثة قوله اصحاب الشافعي فرقة واحدة قلنا ذلك لانهم بحسب المذهب امتازوا عن غيرهم ولا اخذ هذا الافتراق سموا فرقة واحدة اما بحسب الشخص فهم فرق قوله الله تعالى اوجب على كل فرقة ان يخرج منها طايفة للتفقه ولا يجب ذلك على كل ثلثة قلنا ترك العمل به في حق هذا الحكم فيبقى معمولا به في الباقي قوله لم لا يجوز ان يكون المراد ان يبلغ مجموع الطوايف قومهم قلنا هذا باطل بقوله اذا رجعوا اليهم انه لا يجوز ان تعالى يقول ان يرجع الى ذلك الموضع الا بعد ان كان فيه ومعلوم ان الطايفة من كل فرقة ما كانت في غير تلك الفرقة ولا يمكن ان تعالى كل طايفة يرجع الى كل الفرق بل انما يمكن رجوعها الى فرقتها الخاصة قوله الضمير في قوله ولينذروا اليس ضمير الواحد والاثنين قلنا هذا ايضا لانه تعالى قابل مجموع الطوايف بمجموع القوم فيتوزع البعض على البعض قوله لم قلت انه يدل على وجوب الترك بذلك الخبر قلنا لما تقدم فهو يجب عليه الترك في الحال ليستفتي ان كان عاميا وليتأمل

مثل ان كان مجتهدا قلنا هذا باطل لان العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل الا بعد ان يعلم او لا جواز ذلك الفعل من جهة المفتي ومتى علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى واما المجتهد فان كان خبر الواحد حجة عليه فهو المطلوب وان لم يكن دليلا لم يجب عليه التوقف لانعقاد الاجماع على ان الذي لا يكون دليلا لا يمنعه عن فعل ما ثبت له جواز فعله بدليل مستقل والله اعلم

المسلك الثاني لو وجب في خبر الواحد ان لا يقبل لما كان كون الخبر الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقا لكنه معلل به فلم يجب في خبر الواحد ان لا يقبل واذا لم يجب ان لا يقبل جاز قبوله في الجملة وهو المقصود بيان الملازمة ان كون الراوي واحدا امر لازم لشخصه المعين يمتنع خلوه عنه عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي يطرى ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والاخر عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة اخرى محال فيستحيل استناد ذلك الحكم الى ذلك المفارق ومثاله يستحيل ان يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا لازما وكان مستقلا بامتناع صدور الكتابة عنه لم يجز تعليل امتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم الدواة والقلم وانما قلنا انه معلل به لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عقيب كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب يقتضي كونه معللا بما منه الاشتقاق ولا شك ان الفسق يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرنا ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل لامتنع تعليل ان لا يقبل خبر الفاسق بكونه فاسقا وثبت انه معلل به فخبر الواحد لا يجب ان لا يقبل فهو اذن مقبول في الجملة ومن الناس من تمسك بالآية على وجه آخر وهو انه تعالى امر بالتثبت اذا لم يوجد مجيء الفاسق فاذا جاء غير الفاسق ولم يتثبت فاما ان يجب الرد وهو باطل والا كان خبر العدل اسوء حالا من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع فيجب القبول وهو المطلوب

المسلك الثالث السنة المتواترة وهو ما روي انه عليه السلام كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام مع ان كل واحد من اولئك الرسل ما كانوا بالغين حد التواتر واعترض ابو الحسين البصري بسؤال واحد فقال كان بعثهم الى القبائل للفتوى او لرواية الخبر الاول مسلم والثاني ممنوع لان العوام في القبائل كانوا اكثر من المجتهدين وكانت حاجتهم الى الفتوى اشد من حاجتهم الى من يروي لهم خبرا لا يعرفون معناه وبالجملة فقيام هذا الاحتمال ليس اظهر لان يلتبس تمام الدلالة على قطع هذا الاحتمال حتى يتم الاستدلال

المسلك الرابع العمل بالخبر الواحد الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه بين الصحابة فيكون العمل به حقا انما قلنا انه مجمع عليه بين الصحابة لان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لا يقطع على صحته ولم ينقل عن احد منهم انكار على فاعله وذلك يقتضي حصول الاجماع وانما قلنا ان بعض الصحابة عمل به لوجهين الاول وهو انه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع انه مخصوص لعموم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قبلوه ولم ينكر عليه احد ولم يقل

لا احد كيف حج علينا بخبر لا نقطع بصحته فلما لم ينقل احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان للاصل
المقرر عندهم السؤال لا نسلم الا بامور لا يبلغ التواتر في كل واحد منها بل في مجموعها ولكن لا
ان نبين ان الصحابة عملوا على وفق خبر الواحد ثم نبين انهم انما عملوا به لا بغيره اما المقام الاول فبيانه
بصور رجوع الصحابة الى خبر الصديق في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون
وفي قوله الائمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتابه في معرفة نصب الزكوات
ومقاديرها ب روي ان ابا بكر رضي الله عنه في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة
ونقل عنه ايضا انه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال انه عليه السلام قضى فيها بخلاف قضائه
فنقضه ج روي ان عمر كان يجعل في الاصابع نصف الدية ويفصل بينها فيجعل في الخنصر ستة
وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روي له في كتاب عمرو
بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رأيه د وقال في الجنين رحم الله امرأ سمع من رسول الله
في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله عليه السلام قضى فيه بغرة فقال عمر
لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره ه وانه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك
انه عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه و
تظاهرت الرواية ان عمر قال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد
اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية و
اقرهم على دينهم ز وانه ترك رأيه في بلاد الطاعون بخبر عبد الرحمن ح روي عن عثمان انه رجع
الى قول فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري حين قالت جئت الى رسول الله صلى الله
عليه استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي في بيتك حتى ينقضي
عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بروايتها في الحال في ان المتوفى عنها
زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم باحوالها اشتهر
عن علي رضي الله عنه انه كان يحلف الراوي وقبل رواية ابي بكر من غير حلف وايضا قبل رواية
المقداد بن الاسود في حكم المذي ي رجوع الجماهير الى قول عائشة في وجوب الغسل
عن التقاء الختانين يا رجوع الصحابة في الربا الى خبر ابي سعيد يب قال ابن عمر كنا
نخابر اربعين سنة ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن
المخابرة يج قال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب اذ اتانا ات وقال
حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها يد ان
عمل اهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد يه قيل لابن عباس ان فلانا يرى ان
صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن
كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى
صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل يو عن ابي الدرداء انه لما باع معاوية شيئا من
اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال ابو الدرداء سمعت النبي صلى الله
عليه وسلم ينهى عنه فقال معاوية لا ارى به باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني

الخامس عشر

من اخبره عن الرسول وهو يخبرني عن رأيه لا اساكنك بارض ابدا فهذه جملة الاخبار فطرف من
كثير هذا الباب ومن طالع كتب الاخبار وجد منها من هذا الجنس ما لا حد له ولا حصر وكل
واحد منها وان لم يكن متواترا لكن القدر المشترك فيه بين الكل وهو العمل على وفق الخبر الذي
لا يعلم صحته معلوم فصار ذلك متواترا في المعنى اما المقام الثاني وهو انهم انما عملوا في
هذه الاخبار لاجلها لا لامر آخر اما الاجتهاد تجدد لهم او ذكر شيء سمعوه من الرسول
عليه لوجب من مجرى العادة والدين ان ينقلوه وذلك اما العادة فلان الجمع العظيم اذا اشتد
اهتمامهم بامر فالتبس عليهم ثم زال اللبس عنهم فيه لدليل سمعوه او لرأي حدث لهم
فيه فانه لا بد لهم من اظهار ذلك الدليل والاستبشار بسبب الظفر والتعجب من ذلك
عليهم فان جاز في الواحد ان لا يظهر ذلك لم يجز في الكل اما الدين فلان سكوتهم عن
ذكر ذلك الدليل عند عملهم عند الخبر موجب يوهم انهم عملوا لاجله كما يدل عملهم موجب
اية سمعوها على انهم عملوا لاجلها وايهام الباطل غير جائز فانه لو قال لهم قائل احكموا
في هذه المسألة بمجرد شهوتكم فتذكروا عند ذلك خبرا سمعوه من الرسول عليه السلام فانه لا يحسن
من جهة الدين ان لا يبينوا انهم انما حكموا لذلك الخبر لا لاجل الشهوة ذلك العاقل ان طلب ابي بكر
من المغيرة شاهدا في ارث الجدة دليل على انه كان يرى ان الحكم متعلق بروايتها ولان عمر قال
في الجنين لولا هذه الرواية لقضينا فيه بغيره وترك رأيه في دية الاصابع بالخبر الذي سمعه
وصرح ابن عمر برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع وصرحوا بانهم رجعوا الى وجوب الغسل بالتقاء
الختانين لاجل قول عائشة فثبت بمجموع هذين المقامين ان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته واما بيان المقام الثالث وهو انه لم يظهر من احد منهم الانكار وانه متى كان
الامر كذلك انعقد الاجماع فتقريره سيأتي ان شاء الله في مسألة القياس فان قيل لا نسلم ان بعض
الصحابة عمل على وفق الخبر الذي لم يعلم صحته اما دعوى الضرورة فممنوعة قال المرتضى
ان الضرورة لا يختص بها البعض مع المشاركة في طريقها والامامية وكل مخالف في
خبر الواحد من النظام وجماعة من شيوخ المتكلمين يخالفونهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع
الاختلاط باهل الاخبار ويقسمون على انهم لا يعلمون ذلك ولا يظنونه فان لم تتهموهم فعلمتم
ما لا يحسن وكلهم كهم مثله واما الاستدلال فضعيف لان الروايات التي ذكرتموها وان
بلغت المائة والمائتين فهي غير بالغة الى حد التواتر ولا يفيد العلم ويرجع حاصله الى اثبات
خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة هذه الروايات لكن لا نسلم انهم عملوا بتلك الاخبار ولم لا يجوز
ان يقال انهم لما سمعوا تلك الاخبار تذكروا دليلا دلهم على تلك الاحكام قوله لو كان كذلك
لوجب اظهاره من جهة الدين والعادة قلنا لا نزاع في ان ما ذكرتموه هو الاحتمال الاظهر
لكن القطع بوجوبه على كل حال ممنوع والمسألة قطعية فلا يجوز بناؤها على مقدمة ظنية سلمنا عمل
بعضهم بهذه الاخبار لكن لا نسلم سكوت الكل عن الانكار فما الدليل عليه ثم نقول انهم
انكروه في صور احدها توقف رسول الله عن خبر ذي اليدين الى ان شهد له ابو بكر
وعمر

وثانيها رد ابي بكر خبر المغيرة في توريث الجدة حتى اخبره بذلك محمد بن مسلمة وثالثها
رد ابو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله في رد الحكم بن ابي العاص حتى
طالباه بمن يشهد معه به ورابعها رد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد
الخدري وخامسها رد عمر خبر فاطمة بنت قيس وسادسها رد علي خبر ابي سنان الاشجعي
في قصة بروع بنت واشق وايضا فقد ظهر عنه تحليف الرواة وسابعها رد عائشة
خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وثامنها ان عمر منع ابا هريرة من الرواية سلمنا
سكوتهم عن الانكار لكن السكوت انما يدل على الاجماع اذا صدر عن الرضا فلم قلت ان الامر كذلك
بل هنا احتمالات اخر سوى الرضا من التقية والخوف سلمنا اجماعهم على قبول الخبر الذي
لا نعلم صحته لكن دل على انهم قبلوا جميع انواع الخبر الذي يكون كذلك او على انهم قبلوه في الجملة
والاول ظاهر الفساد والذي نعلم في غرضكم انهم لما اتفقوا على قبول نوع من انواع الخبر الذي
لا نعلم صحته لم يلزم من اجماعهم على قبول ذلك النوع اجماعهم على قبول ساير الانواع لاحتمال ان
يامر الله بالعمل بذلك النوع فادون النوع الاخر ثم انه لما لم ينقل الينا ذلك النوع الذي اجمعوا على
قبوله لم نعرف ذلك النوع وادون النوع من انواع خبر الواحد الا ويحتمل انه هل هو ذلك النوع
الذي اجمعوا على قبوله او غيره واذا كان كذلك وجب التوقف في الكل سلمنا ان النوع الذي
اجمعوا على العمل به معلوم فلم قلت لما جاز لهم العمل بخبر الواحد جاز لنا بيانه ان الصحابة كانوا
قد شاهدوا الرسول عليه السلام وعرفوا مجاري كلامه ومناهج اموره واشاراته وعرفوا
احوال اولئك الرواة في العدالة وعلمها في الافعال الموجبة للعدالة والاحوال المنافية لها واذا
كان كذلك كان ظنهم بصدق تلك الاخبار وعدالة الرواة اقوى من ظن من لم يشاهد النبي عليه السلام
ولا سمع كلامه ولم يشاهد حال اولئك الرواة ولم يعرف عدالتهم ولا فسقهم الا بالروايات المتباعدة
والوسايط الكثيرة واذا كان كذلك فلم قلت ان انعقاد الاجماع على قبول الخبر الذي لا يقطع
بصحته عند حصول الظن القوي في صحته يوجب قبوله عند ما لا يحصل ذلك الظن
القوي فان قلت ان كل من قال بقبول بعض هذه الانواع في بعض الازمنة قال بقبوله في كل
نوع وفي كل زمان قلت هذه الحجة انما تنفع في زمان التابعين وقد بينا في اول باب الاجماع
انه لا سبيل الى القطع بهذا الاجماع لكثرة المسلمين وتفرقهم في الشرق والغرب والجواب
اما دعوى الضرورة فكما مر تقريرها من انه نقل الينا بالتواتر حضور ابي بكر مع الانصار
يوم السقيفة وتمسكه عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد فاما دعوى
المرتضى ان النظام وجمعا من شيوخ المعتزلة والقاسانية والامامية بانهم ينكرون ذلك
يقسمون بالله انهم لا يجدون علما ولا ظنا قلنا برواية المذهب اولى بالتشهي والعناد
فالنظام ما انكر ذلك بل سلم الا انه قال اجماع الصحابة ليس بحجة على ما حكيناه قبل
ذلك وكذى قول ساير شيوخ المعتزلة واما الامامية فالاخباريون منهم مع ان كثرة الشيعة
في قديم الزمان ما كانت الا فيهم ما كانوا يعولون في اصول الدين فضلا عن فروعه الا على

الاجماع

على الاخبار التي يروونها عن ائمتهم واما الاصوليون منهم فابو جعفر الطوسي وافقنا على
ذلك فلم يبق ممن ينكر هذا العلم الا المرتضى مع قليل من اتباعه ولا يستبعد اتفاق
مثل هذا الجمع على المكابرة في الضروريات ان هذه الروايات وان تقاصرت عن العلم
الا انها ما تقاصرت عن الظن فعلمنا ان غرض المرتضى مما ذكره محض المكابرة قوله لا نحوا ان
قال انهم عند سماع هذه الاخبار تذكروا دليلا قلنا لما ذكرنا ان العادة والدين يوجبان
اظهار ذلك الدليل قوله ما الدليل عليه قلنا المرجع فيه الى العرف فانا نعلم بالضرورة
ان الجمع العظيم اذا اشتبه عليهم امر من الامور ثم انهم عند سماع شيء يوهم انه هو الدليل
تذكروا اشياء اخر هو الدليل حقيقة فانه يستحيل اتفاقهم باسرهم على السكوت عن
ذكر ذلك الدليل ورفع ذلك الوهم الباطل قوله ان من الصحابة من رد خبر الواحد قلنا الجواب
من وجهين الاول ان الذين نقلتم عنهم انهم لم يقبلوا خبر الواحد هم الذين نقلنا عنهم انهم قبلوه
ولا بد من التوفيق وما ذاك الا ان يقال انهم قبلوا خبر الواحد اذا كان مع شرايط مخصوصة وردوه
عند عدم تلك الشرايط الثاني ان الروايات التي ذكرتموها دالة على رد خبر الواحد
دلت على قبولهم خبر الاثنين والثلثة ونحن لم ندع في هذا المقام الا قبول الخبر الذي لا يقطع بصحته
لا يقطع بصحته واما الاسولة الثلثة الاخيرة فالجواب عنها يأتي في مسئلة القياس

المسلك الخامس اجمعوا على ان الخبر الذي لا يقطع بصحته مقبول في الفتوى والشهادات
فوجب ان يكون مقبولا في الروايات والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة
بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى لا يجوز الا اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم
وعرف كيفية الاستدلال به وذلك فن صعب يغلط فيه الاكثرون اما الرواية فلا يحتاج
فيها الا الى السماع فاذن الرواية احط من الفتوى فاذا كانت الفتوى مقبولة من الواحد
فبان تكون الرواية مقبولة كان اولى فان قيل هذا قياس وهو لا يفيد اليقين على ما
تقدم ثم نقول الفرق بين الفتوى والشهادة وقبول خبر الواحد من وجهين الاول وهو ان
العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة ذلك الحكم شرعا عاما في حق كل الناس والعمل بالشهادة
والفتوى ليس كذلك ولا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطئ وقد يصيب في حق الواحد
تجويز العمل به في حق عامة الخلق الثاني العمل بالفتوى ضروري لانه لا يمكن تكليف كل
واحد في كل واقعة بالاجتهاد وكذى الشهادة ضرورية في الشرع لاجل تمييز المحق
من المبطل اما العمل بخبر الواحد فغير ضروري لانا ان وجدنا في المسئلة دليلا قاطعا
عملنا به والا رجعنا الى البراءة الاصلية ولا يلزم من جواز العمل بالظن عند الضرورة
جواز العمل به لا عند الضرورة وان قياس فانه سلمنا والجواب اما السؤال الاول فحق
واما الفرق الاول فلغو لان شرعية اصل الفتوى فانه لزم الكل الخلق باتباع الظن واما الثاني
فضعيف لانه لا ضرورة في الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة
الاصلية **المسلك السادس** دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد

بمقتضى دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا بيان المقدمة الأولى أن العدل إذا أخبر عن
الرسول عليه السلام بهذا الفعل حصل الظن بأنه حصل الأمر وعندنا مقدمة يقينية أن مخالفة الأمر
سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ يحصل من ذلك الظن وذلك العلم أنه لو تركنا العمل به لصرنا
مستحقين للعقاب وجب أن يجب العمل به لأنه إذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح
فإما أن يجب العمل بهما وهو محال أو يجب تركهما وهو محال أيضا أو يجب ترجيح المرجوح على الراجح وهو
باطل بضرورة العقل أو ترجيح الراجح على المرجوح وحينئذ يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجبا
واعلم أن هذه الطريقة يتمسك بها في مسألة القياس وسنستقصي الكلام فيها [illegible]
إن شاء الله أما المنكرون فمنهم من عول على العقل ومنهم من عول على النقل أما العقل فمن وجوه أحدها
لو جاز أن يقول الله تعالى مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بمقتضى خبره جاز أن يقول
أيضا مهما غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه وأحكامه لأنا في كلتا الصورتين
نكون عاملين بدليل قاطع وهو إيجاب الله تعالى علينا العمل بالظن وإيجاب العقاب علينا
ذلك مع المظنون بمجرد ذلك فكذلك هذا وثانيها لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع لجاز
التعبد بها في الأصول حتى يكتفى بمعرفة الله تعالى بالظن وثالثها الشرعيات مصالح والخبر
الذي يجوز كذبه لا يمكن التعويل عليه في تحصيل المصالح فإن قلت لم لا يجوز أن تكون المصلحة هي
إيقاع ذلك الفعل المظنون قلت كون الفعل مصلحة إما أن يكون بسبب ذلك الظن أو لا بسببه
والأول باطل لأنه لو جاز أن يؤثر ظننا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز أن يؤثر ظننا بمجرد
التشهي في ذلك حتى يحسن من الله تعالى أن يقول أطلقت لك في أن تحكم بمجرد التشهي من غير
دليل ولا أمارة ومعلوم أنه باطل وأما الثاني فنقول إذا كان كون الفعل مصلحة ليس تابعا
لظننا فحينئذ يجب أن يكون الظن مطابقا وأن لا يكون فيكون الإذن في العمل بالظن إذنا في
فعل ما لا يجوز فعله وأنه غير جائز وأما المعولون على النقل فقد تمسكوا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون إن الظن لا يغني من الحق شيئا والجواب عن الوجوه العقلية
أنها منقوضة بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية فإن من أخبر أن هذا
الطعام مسموم وحصل ظن صدقه فإنه لا يجوز تناوله ثم نطالبهم هاهنا بالجامع العقلي اليقيني
ثم ببيان امتناع اللازم والفصل ينتقض بتعويل أهل العلم على الظن في [illegible]
الأشربة والعلاجات والأسفار والأرباح وأما التمسك بالآيات فسيأتي الجواب عنها
إن شاء الله تعالى في مسألة القياس

الباب الثاني

في شرائط العمل بهذه الأخبار هذه الشرائط إما أن تكون معتبرة في المخبر أو المخبر عنه أو الخبر

القسم الأول في المخبر وهو مرتب على فصول ثلاثة الفصل الأول في الأمور التي يجب
وجودها حتى يحل للسامع أن يقبل روايته والضابط فيه كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه
راجحا على اعتقاد كذبه ثم نقول تلك الأمور خمسة الأول أن يكون عاقلا فإن المجنون والصبي غير
المميز لا يمكنه الضبط والاحتراز عن الخلل الثاني أن يكون مكلفا وفيه مسألتان المسألة الأولى روا

ية الصبي غير مقبولة لثلاثة أوجه الأول أن رواية الفاسق لا تقبل فأولى أن لا تقبل رواية
الصبي فإن الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف الله تعالى الثاني أنه لا يحصل الظن
بقوله فلا يجوز العمل به كالخبر عن الأمور الدنيوية الثالث الصبي إن لم يكن مميزا لا يمكنه الاحتراز
عن الخلل وإن كان مميزا علم أنه غير مكلف فلا يحترز عن الكذب فإن قلت أليس يقبل قوله
في إخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلاة قلت ذلك لأن صحة صلاة المأموم
غير موقوفة على صحة صلاة الإمام **المسألة الثانية** إذا كان صبيا عند التحمل
بالغا عند الرواية قبلت روايته لوجوه أربعة الأول إجماع الصحابة فإنهم قبلوا رواية
ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ أو بعده الثاني
إجماع الكل على إحضار الصبيان مجالس الرواية الثالث أن إقدامه على الرواية وقت
الكبر يدل على ضبطه الحديث الذي سمعه حال الصغر الرابع أجمعنا على أنه تقبل منه الشهادة
التي تحملها حال الصغر فكذا الرواية والجامع أنه حال الأداء مسلم عاقل بالغ يحترز عن الكذب
الشرط الثالث أن يكون مسلما وفيه مسألتان الأولى الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة
أجمعت الأمة على أنه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم
المسألة الثانية المخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل
روايته أم لا الحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته وإلا قبلناها وهو قول
أبي الحسين البصري وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم لنا أن المقتضي
للعمل به قائم ولا معارض فوجب العمل به بيان أن المقتضي قائم أن اعتقاده لحرمة الكذب يزجره
عن الإقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به على ما بينا أنه لا معارض أنهم أجمعوا على أن
الكافر الذي ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف هاهنا واحتج أبو الحسين
بأن كثيرا من أصحاب الحديث قبلوا أخبار سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم
بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولهم واحتج المخالف بالنص والقياس أما النص فقوله تعالى
إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أمر بالتثبت عند نبأ الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب
التثبت عند خبره وأما القياس أجمعنا على أن الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة لا تقبل روايته
فكذا هذا الكافر والجامع أن قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر
يقتضي الإذلال وبينهما منافاة أقصى ما في الباب أن يقال هذا الكافر جاهل بكونه كافرا لكنه
لا يصلح عذرا لأنه ضم إلى كفره جهلا آخر وذلك لا يوجب رجحان حاله على الكافر الأصلي والجواب
عن الأول أن اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني الفرق
بالوصف إن كفر الخارج عن الملة أغلظ من كفر صاحب التأويل ولهذا أبيا الشرع فرق
بينهما في أمور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع الشرط الرابع العدالة هي هيئة راسخة في النفس
تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب
عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف في الحبة والسرقة باقة من البقل وعن المباحات
القادحة في المروءة
كالأكل في الطريق

والبول في الشارع وصحبة الأرذال والإفراط في المزاح والضابط أن ما لا يؤمن معه
جراءته على الكذب ترد معه الرواية وما لا فلا ونتفرع على هذا نوعان من الكلام النوع الأول
في أحكام العدالة وفيه مسائل **المسألة الأولى** الفاسق إذا أقدم على الفسق فإن علم كونه
فسقا لم تقبل روايته بالإجماع وإن لم يعلم كونه فسقا فإما أن يكون مظنونا أو مقطوعا فإن كان
مظنونا قبلت روايته بالاتفاق قال الشافعي رضي الله عنه أقبل شهادة الحنفي وأحده إذا
شرب النبيذ وإن كان مقطوعا به قبلت روايته أيضا قال الشافعي رضي الله عنه أقبل
رواية أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم
وقال القاضي أبو بكر لا تقبل لنا أن ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض
المجمع عليه منتف فوجب العمل به احتج الخصم بأن منصب الرواية لا يليق بالفاسق أقصى
ما في الباب أنه جهل فسقه ولكن جهله بفسقه فسق آخر فإذا منع أحد الفسقين من قبول
الرواية فالفسقان أولى بذلك المنع والجواب أنه إذا علم كونه فسقا دل إقدامه عليه على
اجترائه على المعصية بخلاف ما إذا لم يعلم ذلك **المسألة الثانية** المخالف الذي لا نكفره
ولكن ظهر عناده لا تقبل روايته لأن المعاند يكذب مع علمه بكونه كاذبا وذلك يقتضي
جراءته على الكذب فوجب أن لا تقبل روايته **المسألة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه
رواية المجهول غير مقبولة بل لا بد من خبرة باطنة والبحث عن سيرته وسريرته وقال أبو حنيفة
وأصحابه يكفي في قبول الرواية الإسلام بشرط سلامة الظاهر عن الفسق لنا وجوه الأول
الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من
اختبرناه لأن الظن هناك أقوى فيبقى في المجهول على الأصل الثاني الدليل ينفي جواز العمل
إلا إذا قطعنا بأن الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما إذا غلب على ظننا أنه ليس
بفاسق بسبب كثرة الاختبار فيبقى فيما عداه على الأصل بيان الثاني أن علم الفسق
شرط جواز الرواية لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو صريح في المنع من قبول
رواية الفاسق وإنما قلنا إن علم الفسق لما كان شرط جواز الرواية وجب أن يكون
العلم به شرطا لجواز الرواية وبيان الفارق أن العدالة أمر كامن في الباطن لا اطلاع عليه
حقيقة بل المكلف فيه الاستدلال بالأفعال الظاهرة وذلك وإن لم يفد العلم لكنه يفيد
الظن ثم الظن الحاصل بعد طول الاختبار أقوى من الظن الحاصل قبله وإذا كان
كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند وجود المعارض القوي مخالفته عند وجود المعارض
الضعيف الثالث أجمعنا على أنه لما كان الصبا والرق والكفر وكونه محدودا في القذف
مانعا من الشهادة لا جرم اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدم هذه الأشياء ظاهرا فوجب
أن يكون الأمر كذلك في العدالة والجامع الاحتراز عن المفاسد المحتملة الرابع إجماع
الصحابة على رد رواية المجهول رد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف
نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت ورد علي رضي الله عنه قول الأشجعي في

المفوضة وكان علي رضي الله عنه يحلف الراوي ثم إن أحدا من الصحابة ما أظهر الإنكار على
ردهم وذلك يقتضي حصول الإجماع احتج المخالف بأمور أحدها أنه يقبل قول المسلم
في كون اللحم لحم المذكى وفي كون الماء في الحمام طاهرا وفي كون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة
ولا معتدة وفي كونه على الوضوء إذا أم بالناس وفي إخباره للأعمى عن القبلة فكذا هاهنا وثانيها
أن الصحابة قبلت قول العبيد والنسوان لأنهم عرفوهم بالإسلام وما عرفوهم
بالفسق وثالثها أنه عليه السلام قبل شهادة الأعرابي على رؤية الهلال مع أنه لم يظهر
منه إلا الإسلام ورابعها قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق على الشرط
عدم عند عدم الشرط فإذا لم يعلم فسقه لا يجب التثبت والجواب عن الأول لم قلتم إنه
لما قبل قول المجهول في تلك الصور قبل قوله في الرواية والفرق أن منصب الرواية أعلى
من تلك المناصب فإن ألغوا هذه الزيادة بأن قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر قلنا
ترك العمل بهذا إلا في الكفر والحرية فكذا هاهنا وعن الثاني لا نسلم أن الصحابة قبلت
قول المجاهيل فإن هذا هو نفس المسألة وعن الثالث لا نسلم أنه عليه السلام ما كان يعرف
من حال ذلك الأعرابي إلا مجرد الإسلام وعن الرابع لما وجب التوقف عند قيام الفسق
وجب أن نعرف أنه في نفسه هل هو فاسق أم لا حتى يمكننا أن نعرف هل يجب التوقف في
قوله أم لا النوع الثاني في طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني
التزكية والمقصود هاهنا بيان أحكام التزكية والجرح وفيه مسائل **المسألة
الأولى** شرط بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة وقال
القاضي أبو بكر لا يشترط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وإن كان
الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي وقال قوم يشترط في الشهادة دون الرواية
وهو الأظهر لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد
على أصله فالإحصان تثبت بقول اثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة ولذلك نقول بقبول تزكية
المرأة والعبد في الرواية كما تقبل قولهما **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه
يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل إذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه
وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون
الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس
إلى البناء على الظاهر فلا بد من سببه وقال قوم لا بد من السبب فيهما جميعا أخذا بمجامع
كلام الفريقين وقال القاضي أبو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما جميعا لأنه إن لم يكن بصيرا
بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وإن كان بصيرا به فلا معنى للسؤال والحق أن هذا يختلف
باختلاف أحوال المزكي فإن علمنا كونه عالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه
وإن عرفنا عدالته في نفسه وإن لم نعرف اطلاعه على أسباب الجرح والتعديل
استخبرناه عن أسباب الجرح والتعديل **المسألة الثالثة** إذا تعارض الجرح

والتعديل بل قلنا الجرح فإنه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها فإن نفاها
بطل قول المزكي إذ النفي لا يعلم اللهم إلا إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل رأيته حياً
فها هنا يتعارضان وعدد المعدل إذا زاد قيل إنه يقدم على الجارح وهو ضعيف لأن
سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على زيادة فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد **المسألة**
الرابعة للتزكية مراتب أربعة أعلاها أن يحكم بشهادته وثانيها أن يقول هو عدل
عدل لأني عرفت منه كيت وكيت فإن لم يذكر السبب وكان عارفاً بشروط العدالة كفى
وثالثها أن يروي عنه خبراً واختلفوا في كونه تعديلاً والحق أنه إن عرف من عادته أو بصريح
قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن عدل كانت الرواية تعديلاً وإلا فلا إذ من عادة أكثرهم
الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليهم سكتوا فإن قلت لو عرفه بالفسق ثم روى عنه
كان غاشاً في الدين قلت لم يوجب على غيره العمل بل قال سمعت فلاناً قال كذا وصدق
فيه لعله لم يعرفه بالفسق ولا بالعدالة فروى ووكل البحث إلى من أراد القبول ورابعها
العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وإن
عرف يقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل إذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق **المسألة**
الخامسة ترك الحكم بشهادته لا يكون جرحاً في روايته وذلك لأن الرواية والشهادة
مشتركان في هذه الشرائط الأربعة أعني العقل والتكليف والإسلام والعدالة واختصت
الشهادة بأمور ستة هي غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد
والعداوة والصداقة فهذه الستة مؤثرة في الشهادة لا في الرواية لأن الولد له أن يروي
عن والده بالإجماع والعبد له أن يروي أيضاً والضرير له ذلك لأن الصحابة روت عن زوجات
الرسول عليه السلام مع أنهن في حقهم كالضرير الشرط الخامس أن يكون الراوي بحيث
لا يتبع له الكذب والخطأ وذلك يشتمل على حصول أمرين أحدهما أن يكون ضابطاً والآخر
أن لا يكون سهوه أكثر من ذكره وأما اشتراط ضبطه فلأنه إذا عرف تعذر الضبط لم يؤمن
الزيادة والنقصان في حديثه ثم هذا على قسمين أحدهما أن يكون مختل الطبع جداً غير قادر
على الحفظ أصلاً ومثل هذا الإنسان لا يقبل خبره البتة والثاني أن يقدر على ضبط
قصار الأحاديث دون طوالها فهذا الإنسان يقبل منه ما عرف كونه قادراً على
ضبطه دون ما لا يكون قادراً عليه أما إذا كان السهو غالباً عليه لم يقبل حديثه إذ
يترجح أنه سها في حديثه وأما إذا استوى الذكر والسهو لم يترجح أنه ما سها والفرق
بين أن لا يكون ضابطاً وبين أن يعرض له السهو أن من لا يضبط لا يحصل له الحفظ حال
سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه ويحصله إلا أنه قد يشذ عنه
لعارض السهو فإن قلت لم لا يجوز أن يقبل حديثه لأنه لو لم يكن ضبطه أو ضبطه ثم سها
عنه لم يروه مع عدالته قلت عدالته تمنع من الكذب والخطأ عمداً لا سهواً فجاز أن
يتصور مع عدالته فيما لم يضبط أنه ضبطه وإن لم يشتبه فيما سماعه يوجب أن
لا يقبل حديثه

الفصل الثاني في الأمور التي يجب ثبوتها حتى يحل للراوي رواية
الخبر اعلم أن لذلك أحوالاً أعلاها أن يعلم أن قراءة على شيخه أو حدثه به ويتذكر ألفاظ قراءته
ووقت ذلك فلا شبهة في أنه تجوز له روايته وهو الأغلب وثانيها أن يعلم أنه قرأ جميع
ما في الكتاب أو حدثه به ولا يتذكر ألفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته لأنه عالم
في الحال أنه سمعه وثالثها أن يعلم أنه لم يسمع ذلك الكتاب ولا يظن أيضاً أنه سمعه أو يكون
الأمر متحيراً على السوية فلا يجوز له روايته لأنه لا يجوز له أن يخبر بما يعلم أنه كاذب فيه أو ظان
أو شاك فيه ورابعها أن لا يتذكر سماعه ولا قراءته لما فيه لكنه يظن ذلك لما يرى من
خطه وهاهنا اختلفوا فيه فعند الشافعي رضي الله عنه تجوز روايته وهو قول أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز لنا الإجماع والمعقول أما الإجماع فهو
أن الصحابة كانت تعتمد على كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم ككتابه لعمرو بن حزم من
غير أن يقال إن راوياً روى هذا الكتاب لهم وإنما عملوا لأجل الخط وأنه منسوب إلى رسول
الله عليه السلام فجاز مثله في سائر الروايات وأما المعقول فلأن الظن هاهنا حاصل والعمل
بالظن واجب احتج أبو حنيفة بأنه إذا لم يعلم السماع لم يأمن من الكذب جوابه أنه يروي
بحسب الظن وذلك يكفي في وجوب العمل به **الفصل الثالث** فيما جعل
شرطاً للراوي مع أنه غير معتبر والضابط في هذا الباب أن كل خصلة لا تقدح في غالب الظن
لصحة الرواية ولم يعتبر الشرع تحققها بعينها فإنها لا تمنع من قبول الخبر وفيه مسائل
المسألة الأولى رواية العدل الواحد مقبولة خلافاً للجبائي فإنه قال
رواية العدل ليس بمقبولة وأما خبر العدل الواحد فلا يكون مقبولاً إلا إذا عضده ظاهر
أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشراً فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه أنه
لم يقبل في الزنا إلا شهادة أربعة كالشهادة عليه لنا وجهان الأول إجماع الصحابة
عمل أبو بكر على خبر بلال وعمل عمر على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس
وعمل علي على خبر المقداد وعملت الصحابة على خبر أبي سعيد في الربا وعملت على
خبر رافع بن خديج في المخابرة وعلى خبر عائشة في التقاء الختانين ودان علي بقبول خبر
أبي بكر فإن قلت لعلهم قبلوه لأن الاجتهاد عضده قلت إنهم كانوا يتركون اجتهادهم
بهذه الأخبار وكانوا لا يرون بالمخابرة بأساً حتى روى لهم رافع بن خديج نهي رسول
الله عنها الثاني أن العمل بخبر الواحد يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون واجباً
احتج الخصم بأمور أحدها أنه عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له أبو بكر
وعمر وثانيها أن الصحابة اعتبرت العدد فإن أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة
حتى رواه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه معه أبو
سعيد الخدري ورد خبر فاطمة بنت قيس ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن العاص و
ثالثها قياس الرواية على الشهادة بل أولى لأن الرواية تقتضي شرعاً

عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل رواية الواحد في حق الانسان الواحد
فلان لا يقبل في حق الامة كان اولى الرابع ان هذا الدليل ينفي العمل بالخبر المظنون لقوله
تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا ترك العمل به في خبر العدلين والعدل الواحد ليس
في معناه لان الظن هناك اقوى مما هاهنا فوجب ان يبقى على الاصل والجواب عن الاول
ان ذلك ان دل فانما يدل على اعتبار الثلاثة الى ابي بكر وعمر وذي اليدين ولان التهمة كانت
قائمة هناك لانها كانت واقعة عظيمة والراجح فيها الاشتهار وعن الثاني انا بينا
انهم قبلوا خبر الواحد وهاهنا اعتبروا العدد ولا بد من التوفيق فنقول ما ذكرنا من
الروايات يدل على ان العدد ليس بشرط في اصل الرواية وما ذكره يدل على انهم
انما طلبوا العدد لقيام تهمة في تلك الصورة وعن الثالث انه منقوض بسائر الامور
التي هي معتبرة في الشهادة لا في الرواية كالحرية والذكورة والبصر على القرابة وعن
الرابع انا نسلم ان قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا يمنع من التعلق بخبر الواحد فانا
لما علمنا ان الله تعالى امرنا بالتمسك به كان تمسكنا به معلوما لا مظنونا المسئلة
الخامسة زعم اكثر الحنفية ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث فانه يقدح ذلك في
رواية الفرع والحق انه ان يقول راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون
فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بفساد الحديث او بصحته او لا يكون
بواحد منهما فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الحديث لان قبول الحديث من الفرع
لا يمكن الا بالقدح في الاصل وذلك يوجب القدح في الحديث واما الثاني فلا نزاع في صحته
واما الثالث فاما ان يقول الاغلب على ظني اني رويته او الاغلب اني ما رويته او الاثان
على السواء ولا يقول شيا من ذلك فيشبه ان يكون الخبر في كل هذه الاقسام مقبولا
لان الفرع جازم ولم يوجد في مقابلته جزم يعارضه فلا يسقط به الاستدلال واما
اذا لم يكن الفرع جازما بان يقول الظن اني سمعته منك فان جزم الاصل باني ما رويته
لك تعين الرد وان قال الظن ما رويته لك تعارضا والاصل العدم وان ذهب الى سائر
الاقسام فالاشبه قبوله والضابط انه يجب ان يكون قول الاصل معادلا لقبول الفرع
تعارضا ويجب ترجيح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح واحتج المانعون مطلقا بان
الدليل ينفي قبول خبر الواحد خالفناه فيما اذا لم يوجد فيه هذا المعنى فيبقى فيما عداه
على الاصل والجواب ما تقدم المسئلة الثالثة لا يشترط كون الراوي فقيها
سواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة خلافا لابي حنيفة رحمه الله عليه فيما
يخالف القياس لنا الكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا اوجب التثبت في خبر الفاسق سواء كان عالما او جاهلا
واما السنة فقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب
حامل فقه ليس بفقيه واما العقل فهو ان خبر العدل يفيد ظن الصدق فوجب العمل
لما تقدم ان العمل بالظن واجب

احتج الخصم بوجهين الاول ان الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي
فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق الثاني الاصل ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس في
الاصل ايضا الاصل صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا ولم يجز التمسك بواحد منهما
وايضا فيتقيد بصدق الراوي لا يلزم القطع بكون ذلك الخبر حجة لانه اذا جرى حديث
منافق عند النبي صلى الله عليه وسلم فاذا جاء ذلك الرجل فقال الرسول عليه السلام اقتلوا الرجل
علم الفقيه ان الالف واللام هاهنا ينصرف الى المعهود والعامي ربما ظن ان المراد منه
الاستغراق والجواب عن الاول ما مر وعن الثاني ان المعارض قبلها لصحة الخبر فوله يجوز ان
يشتبه عليه المعهود بالاستغراق قلت التمييز بين الامرين لا يتوقف على الفقه بل كل من
كانت له فطنة سليمة امكنه التمييز بين الامرين وايضا فان ذلك يقتضي اعتبار الفقه
في رواة خبر التواتر المسئلة الرابعة اذا عرف منه التساهل في امر حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف في انه لا يقبل خبره اما اذا عرف منه التساهل
في غير حديث رسول الله صلى الله عليه وعرف منه الاحتياط حالا في خبر الرسول عليه السلام
وجب قبول خبره على الراي الاظهر لانه يفيد الظن ولا يعارض فوجب العمل به والله اعلم
المسئلة الخامسة لا يعتبر في الراوي ان يكون عالما بالعربية وبمعنى الخبر
لان الحجة في لفظ الرسول عليه السلام والاعجمي والعامي يمكنهما حفظ اللفظ ولذلك يمكنهما
حفظ القران ولا يعتبر ايضا ان يكون ذكرا او حرا او بصيرا وهو مجمع عليه المسئلة
السادسة يقبل رواية من لم يرو الا خبرا واحدا فاما اذا اكثر من الروايات
مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك القدر من الاخبار في ذلك القدر
من الزمان قبلت اخباره والا توجه الطعن في الكل المسئلة السابعة
لا يجب كون الراوي معروف النسب بل اذا حصلت الشرائط المعتبرة المذكورة قبل
قبل خبره وان لم يعرف نسبه اما اذا كان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الرواية
عنه اما اذا كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم يقبل لاجل التردد
القسم الثاني في البحث عن الامور العائدة الى المخبر عنه اعلم ان الشرط
العائد الى المخبر عنه في العمل بالخبر هو عدم دليل قاطع يعارضه والمعارض على وجهين
احدهما ان ينفي احدهما ما اثبته الاخر على الحد الذي اثبته الاخر فاذا كان في
احدهما انه يصلي فلان في الوقت الفلاني في المكان الفلاني على الوجه الفلاني وينفي في
الثاني عن ذلك على ذلك الحد في ذلك الوقت وثانيهما ان يثبت احدهما ضد ما اثبته
الاخر على الحد الذي اثبته الاخر مثل ان يوجب عليه صلاة اخرى في ذلك الوقت
غير ذلك المكان والدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فان كان المعارض عقليا نظرنا
فان كان خبر الواحد قابلا للتاويل كيف كان اولناه فلم نحكم برده وان لم يقبل التاويل
قطعنا بفساده لان الدلالة العقلية غير محتملة للنقض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل

العلط / رفع

للنص في دلالته وهو محتمل للنقص في متنه وقطعنا بوقوع ذلك المحتمل لا بعد من الشرع وانه غير جائز واما ادلة السمع فثلثة الكتاب والسنة المتواترة والاجماع واعلم انه لا يستحيل عقلا ان يقول الله تعالى امرتكم بان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على منافضته فان ورد ذلك فقد الزمتكم ان تعملوا بخبر الواحد لا بهذه الادلة لكن الاجماع عرفنا ان هذا المحتمل لم يقع لان الاجماع منعقد على ان الدليلين اذا استويا ثم اختص احدهما بنوع قوة غير حاصل في الثاني فانه يجب العمل بالراجح فهاهنا هذه الادلة الثلثة لما كانت مساوية لخبر الواحد في الدلالة واختصت هذه الثلثة بمزيد قوة وهي كونها قاطعة في متنها لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد واما ان خبر الواحد هل يقتضي تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول فيه

القول فيما ظن انه شرط في هذا المعنى وليس بشرط المسألة الاولى

خبر الواحد اذا عارضه القياس فاما ان يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس او القياس يقتضي تخصيص خبر الواحد واما ان يتنافيا بالكلية فان كان الاول فمن يخصص العام يجمع بينهما من لا يخبره ويجري هذا القسم مجرى ما اذا تنافيا بالكلية وان كان الثاني كان ذلك تخصيصا لعموم خبر الواحد بالقياس وانه جائز لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس لما كان جائزا فهاهنا اولى واما الثالث وهو ما اذا كان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الاخر فنقول ذلك القياس لا بد وان يكون اصله ثبت بدليل وذلك الدليل اما ان يكون هو ذلك الخبر او غيره فان كان الاول فلا نزاع ان الخبر مقدم على القياس وان كان الثاني فهذا يحتمل وجوها ثلثة وذلك لان القياس يستدعي امورا ثلثة احدها ثبوت حكم الاصل وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية وثالثها حصول تلك العلة في الفرع ثم الحكم في كل واحد من هذه الثلثة اما ان يكون قطعية او ظنية او بعضها قطعية وبعضها ظنية فان كان الاول كان القياس مقدما على خبر الواحد لا محالة لان هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي الظن ومقتضي القطع مقدم على مقتضي الظن وان كان الثاني كان خبر الواحد لا محالة مقدما على القياس لان الظن كلما كان اقل كان بالاعتبار اولى وان كان الثالث فهذا يحتمل اقساما كثيرة ونحن نعين منها صورة واحدة وهو ان يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل قطعيا الا ان كونه معللا بالعلة المعينة ووجود تلك العلة في الفرع ظنيا فهاهنا اختلفوا فعند الشافعي رضي الله عنه الخبر راجح وعند مالك القياس راجح وقال عيسى بن ابان ان كان راوي الخبر ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان في محل الاجتهاد وقال ابو الحسين البصري طريق ترجيح احدهما على الاخر الاجتهاد فان كانت امارة القياس اقوى عنده من عدالة الراوي وجب المصير اليها والا فبالعكس ومن الناس من توقف فيه لتساويهما لنا وجوه الاول ان الصحابة

كانوا يتركون اجتهادهم بخبر الواحد من ذلك قصة عمر رضي الله عنه في الجنين حتى قال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وانه سمعه عن رسول الله عليه السلام وايضا ترك اجتهاده في المنع من توريث المرأة من دية زوجها وايضا قال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وايضا ان ابا بكر نقض حكما حكم به برأيه لحديث سمعه من بلال فان قلت ان ابن عباس رد خبر ابي هريرة عن رسول الله انه قال اذا استيقظ احدكم من منامه حتى قال فما نصنع بمهراسنا قلت ظاهر هذا القول لا يقتضي رد الخبر وانما هو وصف للمشقة في العمل بموجبه مع عظم المهراس سلمنا انه ترك هذا الحديث لكن لما ذكرنا انه لا يمكن الاخذ من حيث لا يمكن قلب المهراس على اليد وذلك ليس قياسا مظنونا فان قلت ليس فيه تكليف ما لا يطاق لانه كان يمكنهم غسل ايديهم من اناء اخر ثم يدخلونها في المهراس قلت ومن اين ان قياس الاصول يقتضي غسل اليد من ذلك الاناء حتى يكون قد رد الخبر لاجل القياس الثاني ان قصة معاذ تقتضي تقديم الخبر على القياس الثالث ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلث مقدمات احدها ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وثانيها دلالته على الحكم وثالثها وجوب العمل به والمقدمة الاولى ظنية والثانية والثالثة يقينية اما التمسك بالقياس فلا يتم الا بخمس مقدمات احدها ثبوت حكم الاصل وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية وثالثها حصول تلك العلة في الفرع ورابعها عدم المانع في الفرع عند من يجيز تخصيص العلة وخامسها وجوب العمل بهذه الدلالة والمقدمة الاولى والخامسة يقينية اما الثانية والثالثة والرابعة فظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا فان قلت اذا كانت الامارة الدالة على ثبوت الخبر عن الرسول ضعيفة والامارات الدالة على المقدمات الثلاث الظنية في جانب القياس قوية فحينئذ يتعارض ما في الجانبين من الكمية بما في الجانب الاخر من الكيفية فهاهنا يجب الاجتهاد والرجوع الى الترجيح قلت لو خلينا العقل لكان الامر كما ذكرت الا ان الدليلين الاولين منعا منه

المسألة الثانية

اذا روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه عمل بخلاف موجب الخبر فالخبر اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلام او غير متناول له فان لم يتناوله لم يخل من ان يكون قد قامت الدلالة على ان حكمنا وحكمه فيه سواء او لم تقم الدلالة على ذلك فان لم تقم عليه دليل جاز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصا بذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون بين فعله وبين الخبر تناف فلا يرد الخبر لاجله وان قامت الدلالة على ان حكمه عليه السلام وحكمنا فيه سواء نظر في الخبرين فان امكن تخصيص احدهما بالاخر فعل وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا عمل بالمتواتر وان لم يكونا متواترين عمل فيهما بالترجيح

المسألة الثالثة

عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب رده لان اكثر الامة

بعض الامة وبعض الائمة ليس بحجة الا ان ذلك وان لم يكن حجة فهو لكنه من المرجحات
المسألة الثالثة الحفاظ اذا خالفوا الراوي في بعض ذلك [illegible]
الخبر فقال بعضهم على ان ذلك لا يقتضي المنع من قبول ما لم يخالفوه فيه لان ظاهر حال الصدق
ولم يوجد معارض فوجب قبوله فاما القدر الذي خالفوه فيه فالاولى ان لا يقبل لانه وان
جاز ان يكونوا سهوا وحفظ هو لكن الاقوى انه سها وحفظوا هم لان السهو على الواحد
اجوز منه على الجماعة **المسألة الخامسة** خبر الواحد اذا تكاملت
شروط صحته هل يجب عرضه على الكتاب قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب لانه
لا يتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب وعند عيسى بن ابان انه يجب عرضه
على الكتاب لقوله عليه السلام اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
وافق فاقبلوه والا فردوه **المسألة السادسة** لا شبهة في ان
الناسخ يجب ان يكون غير مقارن فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل
لما ثبت ان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وان شك فيه قبل عند القاضي عبد
الجبار لان الصحابة رفعت بعض احكام القرآن باخبار الآحاد ولم تسأل هل كانت
مقارنة **المسألة السابعة** اختلفوا فيما اذا كان مذهب الراوي على

ام لا

خلاف روايته فالاول وهو قول بعض الحنفية الراوي للحديث اذا خصصه رجع اليه
لانه لما شاهد الرسول عليه السلام كان اعرف بمقاصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة
في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث و
الثاني وهو قول الكرخي ظاهر الخبر اولى والثالث انه ان كان تأويل الراوي بخلاف ظاهر
الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتملي الظاهر رجع الى تأويله وهو ظاهر
مذهب الشافعي رضي الله عنه والرابع وهو قول القاضي عبد الجبار ان لم يكن
لمذهبه وتأويله وجه الا انه علم ضرورة قصد النبي عليه السلام اليه وجب المصير
اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس وجب النظر
في ذلك فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا لنا ان كان الحديث يحتمل
وعدالة الراوي كان يشار الى حجته الشافعي رضي الله عنه ان المقتضي وهو
ظاهر اللفظ قائم والمعارض الموجود وهو مخالفة الراوي لا يصلح ان يكون معارضا
لاحتمال ان يكون تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلا مع انه لا يكون كذلك فان قلت
الظاهر من دينه انه لا يخالفه الا لدليل قلت دينه يمنعه من الخطأ عمدا وسهوا
وغلطا وليس هاهنا ظاهر يدل على انه كان في العلم بحيث لا يعرض له ذلك الخطأ
المسألة الثامنة خبر الواحد اما ان يقتضي علما او عملا فان اقتضى علما
فاما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان الاول جاز لانه لا يمتنع
ان يكون عليه السلام قاله واقتصر به على آحاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل

لنا الآخر وان كان الثاني وجب رده سواء اقتضى مع العلم عملا او لم يقتضه لانه لما كان
التكليف فيه بالعلم مع انه ليس في الاصل حجة افادة العلم كان ذلك تكليفا بما لا يطاق اللهم
الا ان يقال العلة عليه السلام اوجب العلم به على من شافهه دون من لم يشافهه فان ذلك
جائز واما ان اقتضى عملا وكان البلوى به عاما فعندنا لا يجب رده وعند الحنفية يجب رده
لنا وجوه احدها عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا وثانيها ان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيكون العمل به دافعا
لضرر مظنون فيكون واجبا وثالثها رجوع الصحابة الى عائشة في التقاء الختانين مع
ان ذلك مما يعم به البلوى ورابعها ان البلوى عام بمعرفة احكام الفصد والحجامة والقهقهة
في الصلاة ووجوب الوتر مع انهم يعملون خبر الواحد فيه وليس لبعضهم من ذلك انه قد تواتر
النقل بالوتر لان وجوبها مما تعم به البلوى ولم يتواتر نقله واحتجوا بالاجماع والمعقول
اما الاجماع فهو ان ابا بكر رد حديث المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستئذان
واما المعقول فهو انه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول عليه السلام ولوجب نقله على
جهة التواتر مخافة ان لا يصل الى من كلف به ولا يتمكن من العمل به ولو نقل لاقتضت
العادة الداعي الى نقله على جهة التواتر والجواب عن الاول انه انما كان يجب ذلك لو
لم يعملوا فيه الا خبرا متواترا فاما وقد قبلوا اخبارا كثيرة فيه فلم يبق ذلك وعن الثاني
ان ذلك انما يجب ان لو كان يقتضي علما اذا وجب العمل به على كل حال فاما اذا وجب
بشرط ان يبلغه فليس فيه تكليف ما لا طريق اليه ولو وجب ذلك فيما يعم به البلوى
لوجب في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به فان قلتم هناك انه كلف العمل به بشرط
ان يبلغه قيل لكم مثله فيما يعم به البلوى **القسم الثالث في الاخبار**
المسألة الاولى في كيفية الفاظ الصحابة في نقل الاخبار عن الرسول الله
صلى الله عليه وسلم وهي سبع مراتب المرتبة الاولى ان يقول الصحابي سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم او حدثني
رسول الله او شافهني رسول الله الثانية ان يقول قال رسول الله كذا فهذا ظاهره
النقل اذا صدر من الصحابي وليس نصا صريحا اذ قد يقول الواحد منا قال رسول
الله اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه صلى الله عليه وسلم اما اذا صدر من
غير الصحابي فليس ظاهره ذلك المرتبة الثالثة ان يقول امر رسول الله بكذا
او نهى عن كذا وهذا يتطرق اليه الاحتمال الاول مع احتمال آخر وهو ان مذاهب
الناس في صيغ الاوامر والنواهي مشهورة فربما ظن ما ليس بامر امرا ولاجل اختلف
الناس في ان هو حجة ام لا والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي
ان لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تبين مراد الرسول عليه السلام واعلم انه لا يقول
لم الملغى منه الظن فان قال لان هذه الصيغة حجة لو اطلقه الراوي مع كونه خلافه

كان قد اوجب على الناس ما يجوز ان لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فيقول
حمل هذا لا يمكنكم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول الا اذا
علمتم انه حجة وانتم انما اثبتم كونه حجة بذلك فيلزم الدور الذي في المسئلة احتمال ثالث وهو ان
قول الراوي امر رسول الله بكذا ليس فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض دايما او غير
دايم فلا يجوز الاستدلال به الا اذا انضم اليه قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
المرتبة الرابعة ان يقول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا واوجب وابيح كذا
قال الشافعي رضي الله عنه انه يفيد ان الامر هو الرسول عليه السلام والكرخي خالف فيه
لنا وجهان الاول ان من التزم طاعة رئيس فانه متى قال امرنا بكذا فهم منه امر ذلك
الرئيس الا ترى ان الرجل من خدم السلطان اذا قال في دار السلطان امرنا بكذا
فهم كل احد من كلامه ان السلطان امره الثاني ان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب
حمله على من صدر الشرع عنه دون الائمة والولاة ولا يحمل هذا القول على امر الله تعالى
لان امره تعالى ظاهر للكل فلا يستفيده من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان ذلك
الصحابي من الامة وهو لا يأمر نفسه المرتبة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا
فهم منه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للوجهين المذكورين فان قلت هذا غير واجب
للخبر والعقل اما الخبر فقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل
بها وعليه سنة غيره واما العقل فهو ان السنة ماخوذة من الاستنان وذلك غير
مختص بشخص دون شخص المرتبة السادسة ان يقول الصحابي عن النبي صلى الله عليه
وسلم فقال قوم انه اخبره انسان آخر عن الرسول فلم يسمعه منه وقال الآخرون
بل الاظهر انه سمعه منه المرتبة السابعة قول الصحابي كنا نفعل كذا فالظاهر
انه قصد ان يعلمنا بهذا الكلام شرعا ولن يكون كذلك الا وقد كانوا يفعلونه في عهد
النبي عليه السلام مع علمه بذلك ومع انه عليه السلام ما كان ينكر ذلك عليهم وهذا
يقتضي كونه شرعا فاما اذا قال الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد فيه فحسن الظن به
يقتضي ان يكون قاله عن طريق فاذا لم يمكن الاجتهاد فليس الا السماع من النبي صلى الله
عليه وسلم **المسئلة الثانية** في كيفية رواية غير الصحابي وهذا ايضا
على سبع مراتب المرتبة الاولى ان يقول حدثني فلان او اخبرني فلان او سمعت فلانا
قال مع يلزمه العمل بهذا الخبر فاما ان السامع ليس يروي فيقول ان الراوي ان
قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم فله ان يقول
ها هنا اخبرني وسمعته يحدث عن فلان اما ان لم يقصد اسماعه لا على التفصيل
ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول اخبرني ولا حدثني لانه
لم يخبره ولم يحدثه المرتبة الثانية ان يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان
فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فها هنا العمل بالخبر لازم

لازم على السامع وله ايضا ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في
الشهادة على البيع ان يقول البايع وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي
وثالثها ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه
اذا علم انه كتابه وان ظن انه خطه جاز له ايضا لكن ليس له ان يقول سمعته او حدثني
لانه ما سمع ولا حدث بل يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه فيه واقعة
جاز له ان يقول اخبرني ورابعها ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير براسه او
باصبعه فالاشارة ها هنا كالعبارة في وجوب العمل ولا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني
او سمعته لانه ما سمع شيئا وخامسها ان يقرأ عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر
بعبارة ولا باشارة فها هنا ان غلب على الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه
والا لكان ينكره لزم السامع العمل به لانه حصل ظن انه قول الرسول عليه السلام فالعمل
بالظن واجب واختلفوا في جواز الرواية فعامة الفقهاء والمحدثين جوزوه والمتكلمون
انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له الا ان يقول اخبرني قراءة عليه وكذا الخلاف
فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه ااروية عنك فقال نعم فالمتكلمون
قالوا لا يجوز له الرواية عنه الصحيح الفقهاء ان الاخبار في اصل اللغة لافادة
الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام
فوجب ان يكون اخبارا او ايضا فلا نزاع في ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة
يستعملونها في معان مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم
استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شايعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرني
وحدثني ها هنا كذلك لان هذا السكوت شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة
احد اسباب المجاز واذا كان هذا الاستعمال مجازا ثم اشتهر في عرف المحدثين عليه صار
ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز
استعماله قياسا على ساير الاصطلاحات حجة المتكلمين انه لم يسمع من الراوي
شيئا فقوله حدثني واخبرني وسمعت كذب والجواب ما علمت من انه بعد هذا النقل
العرفي لا نسلم انه كذب والله اعلم وسادسها الخط وهو ان يشير الى كتاب
يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في الكتاب فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره
ان يروي عنه سواء قال له اروه عني او لم يقل له ذلك فاما اذا قال له حدث
عني ما في هذا الجزء ولم يقل له قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز التحدث
له وليس له ان يحدث به عنه لانه لا يكون كاذبا واذا نسخ الشيخ نسخة من كتاب مشهور
فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لان النسخ تختلف
الا ان يعلم انهما متفقتان وسابعها الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك
ان تروي ما صح عندك من احاديثي واعلم ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له

ان يحدث بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح
عندي اني سمعته فارووه عني مسئلة ذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان المرسل
غير مقبول وقال ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة انه مقبول لنا ان عدالة الاصل غير معلومة
فلا تكون روايته مقبولة انما قلنا ان عدالة الاصل غير معلومة لانه لم يوجد الا رواية الفرع
عنه ورواية الفرع عنه لا تكون تعديلا له اذ العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف
فيه او لجرحه وبتقدير ان تكون تعديلا لا يقتضي كونه عدلا لانه يحتمل انه لو عينه
لنا لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل فثبت ان عدالته غير معلومة واذا كان كذلك
وجب ان لا يعمل بروايته لان قبول الرواية يقتضي وضع شرع عام في حق كل المكلفين
من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة
الراوي فيبقى في الباقي على الاصل فان قيل لا نسلم ان عدالته غير معلومة قوله
لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع لا تكون تعديلا له لانه قد يروي عن العدل
وغيره قلنا لا نزاع في جوازه في الجملة لكن لم لا يجوز ان يقال روايته عن العدل ارجح من روايته
عن غيره وبيانه من وجهين الاول ان الفرع مع عدالته لا يستجيز ان يخبر عن الرسول
عليه السلام الا اذا الجاه بذلك ولا يكون له ذلك الا وهو عالم او ظان بكونه قولا للرسول
لانه لو استوى الطرفان لحرم الاخبار ولا يكون عالما ولا ظانا بكونه قولا للرسول الا اذا علم
او ظن عدالة الاصل الثاني ان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه
عنه الا اذا علم انه عليه السلام اوجب ذلك او ظنه فثبت بهذين الدليلين رجحان
هذا الاحتمال وهذا يقتضي كون الاصل عدلا ظاهرا واوجب قبول روايته كما في سائر
العدول وهذه هي النكتة التي عولوا عليها في وجوب قبول المرسل ثم ما ذكرتموه من الدليل
معارض بالنص والاجماع والقياس اما النص فعموم قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا جاء من لا يكون فاسقا وجب القبول
وراوي الفرع ليس بفاسق فوجب قبول خبره واما الاجماع فان البراء بن عازب قال ليس
كلما حدثناكم به عن رسول الله سمعناه غير انا لا نكذب وروى ابو هريرة عن النبي عليه
السلام من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس ايضا و
روى ابن عباس عنه عليه السلام انه قال لا ربا الا في النسيئة ثم اسنده الى اسامة
وروى ايضا ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم
ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وهذه الروايات تدل على جواز قبول المرسل
واما القياس فلانه لو لم يقبل المرسل لما قبل ما يجوز كونه مرسلا فكان ينبغي اذا قال الراوي
عن فلان ان لا يقبل لانه يجوز ان يكون اخبر عنه واسطة قلنا بينا ان العدل يروي
عن العدل وعمن لا يكون عدلا قوله لم لا يجوز ان يقال روايته عن العدل ارجح
من روايته عمن ليس بعدل قلنا لانه اذا ثبت انه لا منافاة بين كونه عدلا وبين

بين روايته عمن ليس بعدل كان ذلك ممكنا بالنسبة اليه من حيث هو هو
والممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح منفصل فيتوقف حصول ذلك المرجح
لا على الاصل الامكان قوله الفرع مع عدالته اخبر عن الرسول ولن يجوز له ذلك
الاخبار الا وقد اعتقد عدالة الراوي قلنا الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فهذا يقتضي الجزم بان القول قول الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه
كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي فاذن لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره فليس
بان يقولوا المراد منه اني اظن انه قال رسول الله اولى من ان نقول يحتمل المراد منه اني
سمعت انه قال رسول الله صلى الله عليه ومعلوم انه لو صرح بهذا لم يكن
فيه تعديل للاصل لانه لو سمعه من كافر متظاهر بالكفر يحل له ان يقول سمعت
انه قال رسول الله فعلمنا سقوط ما ذكرتموه قوله ثانيا الفرع مع عدالته ليس
يجوز له ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم او ظن انه عليه السلام اوجبه قلنا روايته
انما توجب على الغير شيئا لو ثبت كون الراوي عدلا فاذا بنيتم اثبات كونه عدلا على ان بان
الرواية توجب على الغير شيئا لزم الدور ثم نقول ينتقض ما ذكرتموه من الوجهين بشاهد
الفرع اذا لم يذكر شاهد الاصل فان ما ذكرتموه قائم فيه مع انه لا تقبل شهادته
فان قلت الفرق من وجهين الاول ان الشهادة تتضمن اثبات حق على الغير والخبر يتضمن
اثبات الحق في الجملة من دون تخصيص فيدخل من التهمة في اثبات الحقوق على الاعيان
ما لا يدخل في اثباتها على الجملة فجاز ان يكون الشهادة مما لا يقبل به المرسل كما
اعتبار العدد فيها دون الرواية الثاني ان شهود الاصل لو رجعوا عن شهادتهم
لزم الضمان على قول بعض الفقهاء فاذا لم يؤمن ان يؤدي اجتهاد الحاكم الى ذلك لو
رجعوا وجب ان يعرفهم باعيانهم ليتأتى الزامهم الضمان ان هم رجعوا
قلت الجواب عن الاول ان اثبات الحق على الاعيان لو ترجح على اثبات الحق على
الجملة من هذا الوجه فهذا يترجح على ذلك من وجه اخر وهو ان الخبر يقتضي شرعا عاما
في حق جميع المكلفين الى يوم القيامة فالاحتياط فيه اولى من الاحتياط في اثبات
الحكم في حق مكلف واحد وعن الثاني انه ملغى بما اذا كان شاهد الاصل قد مات و
لم يكن له مال لا درهم ولا دينار فلا يمكن تضمينه واما المعارضة الاولى فجوابها
ان هذه النصوص خصت في الشهادة فوجب تخصيصها في الرواية والجامع الاحتياط
وعن الثانية ان هذه المسئلة عندنا اجتهادية فلعل بعض الصحابة كان قائلا به فلم
يخالفوهم ما انكروه عليهم لكون المسئلة اجتهادية وايضا فالصحابي الذي راى
الرسول اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الظاهر منه الاسناد
واذا كان كذلك وجب على السامع قبوله ثم بعد ذلك اذا بين الصحابي انه كان
مرسلا لم يبطل اسناده وجب ايضا قبوله ولم يكن قبوله في احدى الحالتين دليلا

على العمل بالمرسل وعن الثالث ان مدار العمل بهذه الاخبار على الظن فاذا قال
الراوي قال فلان عن فلان وقد اطال صحبته كان دليلا على انه سمعه منه ومتى
لم يعلم انه صحبه لم يقبل حديثه **فروع الاول** قال الشافعي رضي الله عنه
لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي ارسله مرة اسنده اخرى قبل مرسله او
ارسله هو واسنده غيره وهذا اذا لم تقم الحجة باسناده او ارسله راوي اخر
ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل
العلم او علم انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد
بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذه حاله احببت
قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل قالت
الحنفية اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا كان اسنده مرة فضعيف لانه اذا
اسند قبل لانه مسند وليس لارساله تاثير واما قوله يقبل المرسل اذا كان قد اسنده
غيره فلا يصح لما ذكرنا ولان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا عضدته الحجة واما قوله يقبل
المرسل اذا كان قد ارسله اثنان وشيوخ احدهما غير شيوخ الاخر لا يصح لان ما
ليس بحجة اذا انضاف اليه ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان المانع من كونه حجة
عند الانفراد قائما عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي الاصل وهذا بخلاف
الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام
غيره اليه والجواب عن اعتراض الشافعي رضي الله عنه من هذه الاشياء حرف واحد هو
انا اذا جهلنا عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن كون ذلك الخبر صدقا فاذا انضم
هذه المقويات اليه قوي بعض القوة وحصل ظن يجب العمل به اما دفعا للضرر المظنون
واما لقوله عليه السلام اقضي بالظاهر وظهر بهذا فساد هذا السؤال الثاني اذا ارسل
الحديث واسنده غيره فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل اما عند من
لا يقبل فلان اسناد الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا مانع منه ارسال
المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي
شيخه وهو يعلم انه ثقة في الجملة وكذلك القول فيما اذا ارسله مرة واسنده
مرة اخرى لانه يجوز ان يوجد بعض ما ذكرنا الثالث اذا الحق بالنبي صلى الله عليه
وسلم واوقفه غيره على الصحابي فهو متصل لانه يجوز ان يكون الصحابي رواه عن
الرسول عليه السلام مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى فرواه كل واحد منهما
بحسب ما سمعه او سمعه احدهما يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم فنسي ذلك وظن
انه ذكره عن نفسه الرابع اذا وصله بالنبي عليه السلام مرة واوقفه على الصحابي اخرى
فانه يجعل متصلا لجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه مرة عنه عليه السلام ومرة عن
نفسه او سمعه يصله بالنبي عليه السلام فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه فاما

فاما اذا ارسله او اوقفه زمانا طويلا ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه يحتمل ان ينسى
ذلك الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكره فاقبل نسيانه الزمان
الطويل الخامس من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا هل يقبل خبره اما من يقبل المراسيل
فانه يقبله واما من لم يقبلها فاكثرهم قبله ايضا لان ارساله يختص بالمرسل دون المسند
يوجب قبول مسنده ومن لم يقبله قال لان ارساله يدل على انه لو سئل عن الراوي فتركه لضعفه
لرواياته بهذه خيانة واختلف من قبل حديث المرسل اذا اسنده كيف يقبله قال الشافعي
لا يقبل من حديثه الا ما قال حدثني او سمعت فلانا اذ التلفظ توهم وقال بعض
المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقال حدثني فلان او اخبرني
فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة
وبين ان يكون اجازة له او كتب اليه وهذه عادة لهم وان لم يكن بينهما فرق في اللغة
مسئلة في التدليس اذا روى الراوي الحديث عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك
الاسم وذكره باسم لا يعرف به فان فعل ذلك لان من يروي عنه ليس باهل ان يقبل
حديثه فقد غش الناس فلا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه الا انه
ليس بثقة فمن يكفي ظاهر الاسلام في العدالة قبل هذا الحديث ومن يقول لا بد من
الفحص عن عدالته بعد اسلامه فمن لا يقبل المراسيل فانه لا يقبله لانه لم يمكن من الفحص
عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فهو كالمرسل ومن يقبل المراسيل ينبغي ان يقبله لان
عدالته تقتضي انه لولا انه ثقة عنده لما ترك ذكر اسمه فصار كما لو عدله **مسئلة**
يجوز نقل الخبر بالمعنى وهو مذهب الحسن البصري وابي حنيفة خلافا لابن سيرين
وبعض المحدثين لكن بشرائط ثلث احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة
عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها
ان يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة
بالمتشابه لحكم واسرار استاثر الله بعلمها فلا يجوز تغييرها عن وضعها لنا وجوه
الاول ان الصحابة نقلوا قصة واحدة بالفاظ مختلفة مذكورة في مجلس واحد ولم ينكر
بعضهم على بعض فيه وذلك يدل على قولنا الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم
بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فبان يجوز ابدالها بعربية اخرى كان اولى
ومن انصف علم ان التفاوت بين العربية وترجمتها اقل مما بينها وبين العجمية الثالث
روي انه عليه السلام قال اذا اصبتم المعنى فلا باس وعن ابن مسعود انه كان اذا حدث
قال رسول الله كذا او نحوه الرابع وهو الاقوى انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا
يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار و
السنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الالفاظ احتج المخالف بالنص
والمعقول

اما النص فقوله عليه السلام رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها قالوا
واداؤه كما سمعه هو اداء اللفظ المسموع ونقل الفقه الى من هو افقه منه معناه والله
اعلم ان الافقه ربما فطن بفضل فقهه من فوائد اللفظ لما لم يفطن له الراوي لانه
ربما كان دونه في الفقه واما المعقول فمن وجهين الاول انا لو جوزنا فربما انفرد المتاخر
ربما استنبط من فوائد آية او خبر ما لم يتنبه له اهل الاعصار السالفة من العلماء
المحققين فعلمنا انه لا يجب في كل ما كان من فوائد اللفظ ان يتنبه له السامع في الحال
وان كان فقيها ذكيا فلو جوزنا النقل بالمعنى فربما حصل التفاوت العظيم مع ان
الراوي يظن انه لا تفاوت الثاني انه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه
كان للراوي الثاني تبديل اللفظ الذي سمعه بلفظ نفسه بل هذا اولى لان جواز
تبديل لفظ الراوي اولى من جواز تبديل لفظ الشارع وان كان ذلك في الطبقة
الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد
في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات
كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاخير وبين الاول نوع مناسبة
والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى كلام الرجل فانه يوصف بانه اداه كما
سمع وان اختلفت الالفاظ وهكذا الى هل ذا الترجمان يقع عليها الوصف بانها
اداها كما سمعها وان كان لفظها بخلاف لفظ المشهود عليه ولغة المترجم غير
لغة المترجم عليه وعن الثاني والثالث ما تقدم **مسألة** الراويان اذا اتفقا
على رواية خبر وانفرد احدهما بزيادة وهما ممن تقبل حديثهما فاما ان يكون المجلس
واحدا او متغايرا فان كان متغايرا قبلت الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون
الرسول عليه السلام ذكر الكلام في احد المجلسين مع زيادة في المجلس الثاني بدون
تلك الزيادة واذا كان كذلك فعدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح
فيه فوجب قبوله وان كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا
لا يجوز ان يغفلوا عما يضبطه الواحد او ليسوا كذلك فان كان الاول لم تقبل الزيادة
وحمل امر راويها على انه يجوز مع عدالته ان يكون قد سمعها من غير النبي عليه السلام فظن
انه سمعها منه وان كان الثاني فتلك الزيادة اما ان لا تكون مغيرة لاعراب الباقي او تكون
فان لم تغير اعراب الباقي قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون الممسكون عنها اضبط من
الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا ان عدالة الراوي للزيادة تقتضي قبول خبره
وامساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال ان يقال انه كان حال
ذكر الرسول عليه السلام تلك الزيادة عرض له سهو او شغل قلب او عطاس او دخول
انسان او فكر اذهله عن سماع تلك الزيادة واذا وجد المقتضي لقبول الخبر خاليا عن
المعارض وجب قبوله فان قلت كما جاز السهو على الممسك جاز ايضا على الراوي

الجواز على [illegible]

في حق الراوي في الجملة لكن الاغلب على الظن ان اولى الزيادة بالسهو ان ذهول
الانسان عما سمعه اكثر من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه بل لو صرح المتمسك بنفي الزيادة وقال
انه عليه السلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر فلم يات بعده بكلام مع انتظاري
له فهاهنا يتعارض القولان ويصار الى الترجيح اما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب
الباقي كما اذا روى احدهما ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر ويروي الاخر
نصف صاع من بر فالحق انهما لا يقبلان خلافا لابي عبد الله البصري لنا انه حصل
التعارض لان احدهما اذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب والاخر اذا روى نصف
صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض واذا كان كذلك
وجب المصير الى الترجيح **فرع** الراوي الواحد اذا روى الزيادة مرة ولم يروها غير تلك
المرة فان اسندهما الى مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت اعراب الباقي او لم تغيره وان اسندهما
الى مجلس واحد فالزيادة ان كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه كما تعارضتا
من راويين وان لم تغير الاعراب فاما ان تكون روايته للزيادة مرات اقل من مرات
الامساك او بالعكس او يتساويان فان كانت مرات الزيادة اقل من مرات الامساك
لم تقبل الزيادة لان حمل الاقل على السهو اولى من حمل الاكثر عليه اللهم الا ان يقول الراوي
اني سهوت في تلك المرات وتذكرت هذه الكرة فهاهنا يرجح على الراجح لاجل هذا
التصريح وان كانت مرات الزيادة اكثر قبلت الزيادة لوجهين احدهما ما ذكرنا ان حمل الاقل
على السهو اولى والثاني ما ذكرنا ان حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمله على
توهم انه سمع ما لم يسمعه واما ان تساويا قبلت الزيادة لما بينا ان هذا السهو اولى
من ذلك

الكلام في القياس

وهو مرتب على مقدمة واقسام اما المقدمة
ففيها مسائل **المسألة الاولى** في حد القياس اشد ما قيل في هذا الباب
تحصيلا وجهان الاول ما ذكره القاضي ابو بكر واختاره جمهور المحققين منا انه حمل معلوم
على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما
وانما ذكرنا لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا
ولو ذكرنا الشيء اختص بالموجود على مذهبنا ولو ذكرنا الفرع لكان يوهم اختصاصه بالموجود
وايضا فلا بد من معلوم ثان يكون اصلا فان القياس عبارة عن التسوية وهي
لا تتحقق الا بين امرين ولانه لولا الاصل لكان ذلك اثباتا للشرع بالتحكم وايضا
فالحكم قد يكون نفيا وقد يكون اثباتا وايضا فالجامع قد يكون امرا حقيقيا وقد
يكون حكما شرعيا وكل واحد منهما فقد يكون نفيا وقد يكون اثباتا هذا شرح هذا
التعريف والاعتراض عليه من وجوه احدها ان نقول ان اردت بحمل احد المعلومين
على الآخر اثبات مثل حكم احدهما للآخر فقوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما اعادة لعين ذلك فيكون ذلك تكرارا من غير فائدة وان كان الثاني فلا بد من بيانه

وايضا فيحتمل ان يكون المراد منه شيئا اخر لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس لان ماهية
القياس تتم باثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر بامر جامع واذا تمت الماهية بهذا القدر
كان ذلك المعلوم الرابع خارجا فلا يجوز ذكره وثانيها ان قوله في اثبات حكم لهما
مشعر بان الحكم في الاصل والفرع مثبت بالقياس وهو باطل فان القياس فرع على
ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل فرعا على القياس لزم الدور
وثالثها انه كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة ايضا بالقياس كقولنا
الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد ولا نزاع في انه قياس لان القياس
اعم من القياس الشرعي والقياس العقلي واذا كان كذلك فنقول اما ان تكون الصفة
مندرجة في الحكم او لا يكون فان كان الاول كان قوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة
او نفيهما عنهما مكررا لان الصفة لما كانت احد اقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر
الحكم مكررا وان كان الثاني كان التعريف ناقصا لانه ذكر ما اذا كان المطلوب ثبوت
حكم او عدمه ولم يذكر ما اذا كان المطلوب وجود صفة او عدمها فهذا التعريف
اما زايد واما ناقص ورابعها ان المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم
معلوم لمعلوم اخر بامر جامع فاما ان ذلك الجامع تارة يكون حكما وتارة يكون صفة وتارة يكون
نفيا للحكم وتارة يكون نفيا للصفة فذلك اشارة الى ذكر اقسام الجامع والمعتبر في
ماهية القياس الجامع من حيث انه جامع لا اقسام الجامع بدليل امرين الاول ان ماهية
القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من اقسام الجامع بعينه وان كان لا بد له
من قسم ما وما ينفك عنه الماهية لا يكون معتبرا في تحقق الماهية الثاني ان الجامع
كما ينقسم الى الحكم والصفة ونفيهما فكذلك الحكم ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما فلو لزم
من اعتبار الجامع في ماهيته ذكر اقسامه لوجب من ذكر كل واحد من تلك الاقسام
ذكرها لكل واحد منها من الاقسام وخامسها ان كلمة او للابهام وماهية كل
شي معينة والابهام ينافي التعيين فان قلت كونه يجب ذكر منه احد هذه الامور حكم
معين قلت فالمعتبر اذن في الماهية احد هذه الامور وهو كونه جامعا من حيث انه جامع
فيكون ذكر هذه الزوايد لغوا وسادسها وهو ان هذا القياس قد يكون فاسدا فالقياس
وهو خارج عن هذا التعريف اما الاول فلان القياس الفاسد قياس مع كونه
يكون قياسا واما الثاني فلان قوله بامر جامع دليل على ان هذا القايل يعتبر في حد
القياس حصول الجامع ومتى حصل الجامع كان القياس صحيحا فيكون القياس الفاسد
خارجا عنه وانه غير جائز بل يجب ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس
الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد وان لم يحصل في نفس الامر والتعريف الثاني
ما ذكره ابو الحسين البصري وهو انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة
الحكم عند المجتهد وهو قريب وظاهر منه ان يقال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاجل

اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فلنفسر الالفاظ المستعملة في هذا التعريف
اما الاثبات فالمراد القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سوا تعلقت هذه
الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه وقد يطلق لفظ الاثبات ويراد به الخبر باللسان لكن الدال
على الحكم الذهني واما المثل فتصوره بديهي لان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار
في كونه حارا او مخالفا للبارد في كونه باردا ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف
الا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذلك التصور فكان خاليا عن هذا
التصديق ولما علمنا ان قبل كل اكتساب نعلم بالضرورة هذا التعريف المتوقف على ذلك
التصور علمنا ان حصول هذا التصور غني عن الاكتساب واما الحكم فقد مر تعريفه
واما المعلوم فلسنا نعني به متعلق العلم فقط بل متعلق الاعتقاد والظن لان
الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور واما العلة فستاتي تعريفها ان شا الله تعالى
وقولنا عند المثبت ذكرناه ليدخل فيه الصحيح والفاسد فان قيل هذا التعريف
ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة اما قياس العكس
فكقولنا لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا له بالنذر والمطلوب في
الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل نفي كون
الصلاة شرطا فما حكم الفرع ليس حكم الاصل بل نقيضه واما قياس التلازم
فكقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس
بحيوان فليس بانسان واما المقدمتان فكقولنا كل جسم مولف وكل مولف محدث
فان قلت لا اسمي هاتين الصورتين قياسا لان القياس عبارة عن التسوية
وهي لا تحصل الا عند تشبيه صورة بصورة وليس الامر كذلك في التلازم وفي
المقدمتين والنتيجة قلت بل التسوية حاصلة في هذين الموضعين لان الحكم في كل واحد
من المقدمتين معلوم والحكم في النتيجة مجهول فاستلزام المطلوب من هاتين المقدمتين
يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم في المقدمتين في صفة المعلومية
والجواب اما الشي الذي سميتموه بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم
التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا
للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهذا
تمسك بنظم التلازم واستثنا لنقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم انا نثبت المقدمة
الشرطية بالقياس وهو ان ما لا يكون شرطا للشي في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر كما
في الصلاة فهذا قياس الطرد لا قياس العكس واما الصورتان الباقيتان فلا نسلم انه
قياس لما بينا ولانه معنى التسوية حاصل فيه من الوجه المذكور قلنا لو كفى ذلك في
اطلاق اسم القياس لوجب ان يسمى كل دليل بالقياس لان التمسك بالنص يجعل
مطلوبه مساويا لذلك النص في المعلومية ولوضح ذلك لامتنع ان يقال ثبت الحكم في

قياسا على الصلوة فانها لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تصر شرطا له بالنذر

فكل جسم محدث

محل النص بالنص لا بالقياس فان اردنا ان نذكر عبارة في تعريف القياس بحيث
يتناول كل هذه الصور فنقول القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم
عنها قول اخر وتحقيق الكلام في هذا التعريف مذكور في كتبنا العقلية **المسئلة**
الثانية في الاصل والفرع اذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا
فاصل القياس اما ان يكون هو البر او الحكم الثابت فيه او علة ذلك الحكم او النص الدال
على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم المنصوص عليه والمتكلمون
جعلوه اسما للنص الدال على ذلك الحكم اما قول الفقهاء فضعيف لان اصل الشيء ما يتفرع
عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لانه لو وجد فيه ذلك
الحكم وهو حرمة الربا لم يمكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة
اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع حرمة الربا في الذرة عليه فاذن الحكم المطلوب
اثباته غير متفرع اصلا على البر بل على الحكم الحاصل في البر فالبر اذن لا يكون
اصلا للحكم المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف ايضا من هذا الوجه لانا لو قدرنا
كوننا عالمين بحرمة الربا في البر بالضرورة او بالدليل العقلي لامكننا ان نفرع عليه
حكم الذرة تفريعا قياسيا وان امكن تفريعا نصيا واذا كان كذلك لم يكن النص
اصلا للقياس بل اصلا للحكم في محل الوفاق ولما فسد هذان القولان بقي ان يكون
اصل القياس في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق
اصل في محل الخلاف وبيانه انا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته
وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علته اصلا فلما توقف اثبات علة الحكم في محل
الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات ذلك الحكم على اثبات علته
لا جرم كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم اصلا فيه واما في محل الخلاف
فما لم نعلم حصول العلة فيه لم يمكننا اثبات الحكم فيه قياسا ولا ينعكس فلا جرم
كانت العلة اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه واذا عرفت ذلك ظهر ان
لقول المتكلمين والفقهاء وجها ايضا لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق
اصل وثبت ان النص اصل لذلك الحكم كان النص اصلا لاصل الحكم المطلوب
واصل الاصل اصل فيجوز تسمية ذلك النص بالاصل على قول المتكلمين وايضا
فالحكم الذي هو الاصل يحتاج الى محل فيكون محل الحكم اصلا للاصل فيجوز
تسميته بالاصل ايضا على ما هو قول الفقهاء وها هنا دقيقة وهي ان تسمية العلة
في محل النزاع اصلا اولى من تسمية الحكم في محل الوفاق بذلك لان العلة
مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم اصلا له اولى من جعل محل الحكم
اصلا له لان تعلق الاول اقوى من الثاني واما الفرع فهو عند الفقهاء عبارة عن
محل الخلاف وعندنا عبارة عن الحكم المطلوب اثباته لان محل الخلاف غير متفرع

[فلو قدرنا ان النص لم يدل على حكم حرمة الربوا في صورة خاصة امكن ان يفرع عليه حكم الذرة]

على الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه هو المتفرع عليه وها هنا دقيقة
وهي ان اطلاق الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف
لان محل الوفاق اصل للحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه اصل للقياس فكان محل
الوفاق اصل اصل القياس واما ها هنا فمحل الخلاف اصل للحكم المطلوب اثباته
فيه وذلك الحكم فرع القياس فيكون محل الخلاف اصل فرع القياس واطلاق اسم
الاصل على اصل اصل القياس اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع واعلم
انا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم **المسئلة**
الثالثة اذا اعتقدنا كون الحكم في محل الوفاق معللا بوصف ثم اعتقدنا حصول
ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع حصل لا محالة اعتقاد ان الحكم في محل النزاع مثل
الحكم في محل الوفاق فان كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة كذلك ولا نزاع
بين العقلاء في صحته اما اذا كانتا ظنيتين او كانت احداهما فقط ظنية كانت
النتيجة ظنية لا محالة فهذا اما ان يكون في الامور الدنيوية او في الاحكام الشرعية
فان كان في الامور الدنيوية فقد اتفقوا على انه حجة واما في الشرعيات فهو محل الخلاف
والمراد من قولنا القياس حجة انه اذا حصل ظن ان حكم هذه الصورة مثل حكم
تلك الصورة فهو مكلف بالعمل به في نفسه ومكلف بان يفتي غيره به واعلم ان الجمع
بين الاصل والفرع تارة بالغاء الفارق والغزالي يسميه تنقيح المناط وتارة باستخراج
الجامع وها هنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم من بيان وجود
ذلك المعنى في الفرع فالغزالي يسمي الاول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط

القسم الاول

في اثبات ان القياس حجة اختلف الناس في القياس
الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل
يقتضي المنع من التعبد به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال
لم يقع اما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع دل عليه ثم اختلفوا في
ثلثة مواضع احدها انه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وابو الحسين
البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به واما الباقون منا ومن المعتزلة
فقد انكروا ذلك وثانيها ان ابا الحسين البصري زعم ان دلالة الدلائل السمعية
عليه ظنية والباقون قالوا قطعية وثالثها ان القاساني والنهرواني ذهبا
الى العمل بالقياس في صورتين احداهما اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ
او بايمائه والثاني كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف اما جمهور العلماء
فقد قالوا به في سائر الاقيسة واما القائلون بان التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد
في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقنع
بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة

[لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد]

واما الفرقة الثانية وهم الذين قالوا بان العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان احدهما
خصص ذلك المنع بشرعنا قال لان مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين
المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهذا قول النظام وثانيهما الذين قالوا يمتنع
ورود التعبد به في كل الشرائع وهؤلاء فرق ثلثة احدها الذين قالوا يمتنع ان يكون
القياس طريقا الى العلم والظن وثانيها الذين سلموا انه يفيد الظن لكنهم قالوا لا
يجوز متابعة الظن لانه قد يخطي وقد يصيب وثالثها الذين سلموا انه يجوز متابعة الظن
في الجملة ولكن حيث تعذر النص كما في قيم المتلفات واروش الجنايات والفتوى و
الشهادات لانه لا نهاية لتلك الصور فكان التنصيص على حكم كل واحد منها متعذرا
اما في هذه الاحكام فانه يمكن التنصيص عليها فكان الاكتفا بالقياس اقتصارا على
ادنى البيانين مع القدرة على اعلاهما وانه غير جائز وهذا طريقة داود واتباعه
من اهل الظاهر فهذا تفصيل المذاهب والذي يذهب اليه وهو قول الجماهير
من علما الصحابة والتابعين ان القياس حجة في الشرع لنا الكتاب والسنة والاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به ان
الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبرت النهر والمعبر الموضع
الذي يعبر عليه والمعبر السفينة التي يعبر فيها كانها اداة العبور والعبرة الدمعة
التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات
ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب ان لا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك
والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نسلم
ان الاعتبار هو المجاوزة بل هو عبارة عن الاتعاظ لوجوه احدها انه لا يقال لمن يستعمل
القياس العقلي انه معتبر وثانيها ان المتقدم في اثبات الاحكام من طريق القياس
اذا لم يتفكر في امر معاده يقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار وثالثها قوله تعالى
ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ
ورابعها يقال السعيد من اعتبر بغيره والاصل في الكلام الحقيقة فهذه
الادلة تدل على ان الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فحصل التعارض
بين ما قلتم وما قلنا فعليكم بالترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم اسبق الى ما ذكرنا
سلمنا ان ما ذكرتم حقيقة لكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة ان لا يكون هناك
ما يمنع منه وقد وجد ههنا مانع فانه لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ركيكا لا يليق بالشرع واذا كان كذلك
ثبت انه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته سلمنا انه لا مانع من
حمله على المجاوزة لكن لا نسلم ان الامر بالمجاوزة امر بالقياس الشرعي بيانه ان كل من
تمسك بدليل على مدلول فقد عبر من الدليل الى المدلول فسمي الاعتبار مشترك

كرضه بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع وبالنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس
الشرعي وكل واحد من هذه الانواع يخالف الاخر بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز
لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي ليس الا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك
وجهة الامتياز فلفظ الاعتبار غير دال على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه
فان قلت القدر المشترك بين الانواع خصوصيته لا يوجد الا عند وجود واحد
منها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال
احد انواعه في الوجود ثم ليس تعيين احد انواعه اولى من تعيين الثاني لان نسبة
القدر المشترك بين انواع خصوصياته الى كل واحد منها على التسوية فاما ان لا يجب
شي منها وهو محال لان تحقق الاخلال بجميع انواع الماهية مستلزم لعدم الاخلال
بتلك الماهية فيلزم ان لا يكون مسمى الاعتبار مامورا به وهو باطل او يجب جميع انواع
الاعتبار المامور به في الاية فيكون القياس الشرعي مندرجا فيه قلت لا نسلم ان بعض
الانواع اولى من بعض لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي
فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة
على البر ومعلوم انه غير جائز بل لابد من الاعتراف بان الاعتبار المامور به يقبل
نوعا غير القياس الشرعي وهو الاتعاظ مثلا الا انا نقول انه يقبل الاتعاظ
فقط وانتم تقولون يقبل الاتعاظ والقياس الشرعي فظهر بهذا ان الامر بالاعتبار
يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ فبايجاب الاتعاظ
حصل ايجاب مسمى الاعتبار فلا حاجة الى ايجاب سائر انواعه واقتضاؤها يوجب
اعتبارات اخر احدها اذا نص الشرع على علة الحكم فها هنا القياس عندنا
واجب وثانيها قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وثالثها
الاقيسة العقلية ورابعها الاقيسة في امور الدنيا فان العمل بها عندنا
واجب وخامسها ان يشبه الفرع بالاصل في ان لا يستفيد حكم الامن
النص وسادسها الاتعاظ كالازدجار بالقصص والامثال فثبت بما قلنا ان
الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت انا
اتينا به في صور كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعي سلمنا
ان اللفظ يقتضي العموم لكن التسوية بين الاصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار
والتسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك
نوع اخر من الاعتبار والامر باحد الاعتبارين مناف للامر بالاخر فاجراء اللفظ
على ظاهره يقتضي الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من
تحت ظاهر العموم والابقاء الاخر اولى من العكس وعليكم بالترجيح ثم انه معنا لان

فتشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز
عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا سلمنا ان حمله على العموم لا يفضي الى التناقض
لكنه عام دخله التخصيص فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول من وجهين احدهما
ان الرجل لا يكون مامورا به بالاعتبار عند تعادل الامارات وفي الاشياء التي ما نصب
الله عليها دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السماوات والارض وفي الاشياء
التي عرف حكمها بالاعتبار مرة فالمكلف بعد ذلك لا يكون مامورا باعتبار اخر
وثانيها انه لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق سالما السا
لسواده وثالثها انه عند قيام النص في المسئلة لا يكون الرجل مامورا بالعمل
بالقياس ورابعها الاقيسة المتعارضة لا يتناولها الامر فثبت ان مثل هذا
العام مخصوص ومثل هذا العام لا يبقى حجة على ما سبق بيانه في باب العموم سلمنا انه حجة
لكن حجة قطعية ام ظنية ع م بيانه انكم انما بينتم كون الاعتبار اسما للمجاوزة بتلك
الاستعمالات ولا شك ان التوسل بالاستعمال الى تعيين المسمى دليل ظني ومسئلة
القياس مسئلة يقينية وبناء اليقيني على الدليل المبني على المقدمة الظنية لا يجوز
سلمنا انه يفيد الامر لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات سلمنا
انه يتناول كل الاوقات لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول
عليه السلام والجواب قلنا جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين الاول انه
يقال فلان اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير
الثاني ان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان الانسان ما لم يستدل بشيء اخر على
حال نفسه لا يكون متعظا اذا ثبت هذا فنقول لو جعلناه حقيقة في الاتعاظ كان
استعماله في غيره اما بالاشتراك او بالمجاز وهما خلاف الاصل وعلى هذا التقدير لامرنا
قولهم ان لفظ الاعتبار يستعمل في الاتعاظ فاما قوله لا يقال لمن يستعمل القياس
انه معتبر قلنا لا نسلم فانه يصح ان يقال ان فلانا يعتبر الاشياء العقلية بغيرها
بلى من ان يقاس كواحد لا يقال انه معتبر على الاطلاق كما انه لا يقال له انه قايس
على الاطلاق لان لفظ المعتبر والقايس على الاطلاق لا يستعمل الا في المستكثر منه
قوله المستكثر من حمل الفروع على الاصول اذا لم يتفكر في امر اخرته لا يقال انه
قلنا لما كان الغرض الاعظم من الاعتبار هو العمل للاخرة فاذا لم يات بما هو المقصود
الاصلي قيل انه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال لمن لا يتدبر في الايات انه اعمى واصم
اما قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة قلنا معنى المجاوزة حاصل فيه لان النظر
في خلقها يفيد العلم بوجود صانعها قوله سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وجد
ما يمنع من حمله عليه قلنا لا نسلم قوله لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البر كان ركيكا قلنا لا نزاع في انه لو نص على هذه الصورة كان

ركيكا الا انه لا منافاة بين خصوص هذا القياس وبين قوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين اما قلت انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس
الشرعي احد جزئياته كان ركيكا مثاله ما لو سأله عن مسئلة واجاب بما لا يتناول تلك المسئلة
كان باطلا اما لو اجاب بما يتناول تلك المسئلة وغيرها كان حسنا قوله الامر بالاعتبار
لا يقتضي الا ادخال فرد من افراد هذه الماهية في الوجود قلنا بل يقتضي العموم
بدليلين الاول ان ترتب الحكم على المسمى يقتضي ان علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى
وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار
مامورا به الثاني انه تعالى اعتبروا الا الاعتبار العلاني وقد بينا في باب العموم ان الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فعلمنا ان كل الاعتبارات داخلة تحت هذا
اللفظ قوله لو حملناه على العموم يفضي الى التناقض قلنا هب انه كذلك لكنا نقول
لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص
وذلك لوجهين الاول ان الاعتبار المذكور هنا لابد وان يكون معنى لائقا بما قبل
هذه الاية وما بعدها والاحاطة الركاكة والذي يليق به هو التشبيه في الحكم لا المنع
منه والاقتصار فمعنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحملوا مثل هذا
الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير ومعلوم ان ذلك باطل واذا بطل
حمل الاية عليه وجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ الثاني وهو ان
المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار هو التشبيه في الحكم لا المنع منه ولذلك ان
السيد اذا ضرب بعض عبيده على ذنب صدر منه ثم قال للاخر اعتبر به فهم منه
الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع منه قوله انه عام مخصوص قلنا هذا مسلم
لكنا بينا في باب العموم ان العام المخصوص حجة قوله بعض مقدمات هذه
الدلالة ظنية قلنا هذا السؤال عام في كل السمعيات فلا يكون له تعلق بخاصية
هذه المسئلة قوله الامر لا يفيد التكرار قلنا انه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان
متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا قدح ذلك في كونه متناولا لكل الاقيسة قوله
خطاب مع اولئك الذين كانوا في عصر الرسول عليه السلام فلم قلتم انه يتناولنا
قلنا للاجماع على عدم الفرق **المسلك الثاني** التمسك بخبر معاذ وهو
مشهور روي انه عليه السلام لما بعث معاذا وابا موسى الاشعري الى اليمن قال عليه السلام
بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق
عملنا به فقال عليه السلام اصبتما وقال عليه السلام لابن مسعود اقض بالكتاب
والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برايك فان قيل لا نسلم
صحة الحديث وبيانه من وجهين الاول انه يشتمل على الخطا فوجب ان لا يكون
صحيحا بيان الاول من وجوه الاول فيه قوله فان لم تجد في كتاب الله وهو يناقض
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء

قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وثانيها ان في الحديث انه عليه السلام
صوبه على قوله اجتهد رأيي وهو خطأ لان الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز على ما
سيأتي دليله ان شاء الله تعالى وثالثها انه عليه السلام سأل عما به يقضي والقضاء
هو الالزام فيكون السؤال واقعا عن الشيء الذي به يجب الحكم والسنة لا يصلح جوابا
عن ذلك لانها تذكر في مقابلة الفرض فيقال هذا سنة وليس بواجب ورابعها
ان الحديث يقتضي انه سأله عما به يقضي بعد ان بعثه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز
نصبه للقضاء مشروط بصلاحيته للقضاء وهذه الصلاحية انما تثبت لو علم
كونه عالما بالشيء الذي يجب ان يقضي به والشيء الذي لا يجب ان يقضي به وخامسها
ان مقتضى الحديث انه لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو
باطل لان تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز الوجه الثاني في بيان ضعف
الحديث يروى ان معاذا لما قال اجتهد رأيي قال له الرسول عليه السلام اكتب الي
اكتب اليك وليس لاحد ان يقول ايا تصح الروايتين لانهما نقلا في واقعة واحدة فانه
لا يمكن الجمع بينهما سلمنا سلامة المتن عن هذه المطاعن لكن لا نزاع بين المحدثين
في كونه مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا انه ليس بمرسل ولكنه ورد
في اثبات القياس والاجتهاد وانه اصل عظيم في الشرع والدواعي تكون متوفرة
على نقل ما هذا شأنه وما يكون كذلك وجب بلوغه في الاشتهار الى حد التواتر
فلما لم يكن كذلك علمنا انه ليس بحجة والحاصل انه مرسل فوجب ان لا يكون حجة عند
الشافعي وانه خبر واحد فيما تعم به البلوى فوجب ان لا يكون حجة عند الحنفية سلمنا
سلامته عن هذا الا انه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في المسائل القطعية
فان قلت الدليل على صحته ان مثبتي القياس كانوا ابدا يتمسكون به في اثبات القياس
والنفاة كانوا مشتغلين بتأويله وذلك يدل على انه تلقته الامة بالقبول قلت تقدم بيان
ضعف هذا الوجه سلمنا صحته فلم يدل على كون القياس حجة اما قوله اجتهد
رأيي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فنحمله على طلب الحكم من
النصوص الخفية فان قلت انما قال ذلك بعد ان كان لا يجده في الكتاب والسنة
وما دلت النصوص الخفية عليه لا يجوز ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة
قلت لا نسلم ان قوله فان لم تجد يقتضي العموم بيانه انه يصح ان يستفهم فيقال تعني
بقولك فان لم تجد عدم الوجدان في صراحته فقط او فيه وفي جميع وجوه دلالته سلمنا
انه ظاهر في العموم لكن هنا لا يمكن حمله على العموم لان العمل بالقياس معه [illegible]
الكتاب والسنة فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم سلمنا انه لا يمكن حمله على
العموم لكن قوله اجتهد رأيي يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من الاجتهاد
فنحمله على التمسك بالبراءة الاصلية او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل

حصل في الافعال الاباحة او الحظر سلمنا انه لا يجوز حمله عليه فلم قلت انه لما لم يجز حمله على
النص الخفي وعلى دليل العقل وجب حمله على القياس الشرعي وما الدليل على الحصر
فان هاهنا طريقا آخر سوى القياس وهو التمسك بالمصالح المرسلة والتمسك بطريقة
الاحتياط في تنزيل اللفظ على اكثر مفهوماته او اقل مفهوماته او قول الشرع احل
ما لك لا احكم الا بالصواب وبالجملة فلا بد من الدليل على الحصر نوع واحد من انواع
القياس الشرعي ونحن نقول به فان مذهب النظام ان الشرع اذا نص على علة
الحكم وجب القياس سواء ورد الامر بالقياس او لم يرد ووجب القياس بتحريم
الضرب على تحريم التأفيف سلمنا انه يدل على جواز العمل بالقياس الشرعي لكن في
زمان حياة الرسول عليه السلام او بعده على الاطلاق م ع بيانه ان شرط العمل
بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك انما يمكن في زمن حيوة الرسول
عليه السلام لعدم استقرار الشرع فاما بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم فمتعذر لان الدين انما يكون كاملا لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه وذلك انما
يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان جميع الاحكام موجودا في الكتاب
والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما لم يجز العمل بالقياس
بعد زمان الرسول عليه السلام الجواب قوله هذا الحديث مناقض لكتاب الله
تعالى قلنا لا نسلم واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين قلنا هذه
الاية تدل على اشتمال الكتاب على كل الامور اما بلا واسطة او بواسطة والاول باطل لخلو ظاهر
كتاب الله عن دقائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا والثاني
لا يضرنا لان كتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول الرسول وقول الرسول دل
على ان القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام فكان كتاب الله تعالى دالا على
هذه الاحكام قوله الحديث يدل على جواز الاجتهاد في زمان الرسول قلنا واي
بعد في ذلك منه فان الواقعة التي لا يمكن تأخير الحكم فيها الى ما بعد ذهاب الرجل
من اليمن الى المدينة ورجوعه عنها لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز الرجوع
الى القياس قوله ذكر السنة جوابا عما به غير جائز قلنا لا نسلم لان السنة عبارة
عن الطريقة كيف كان قوله لا يجوز نصبه للقضاء الا بعد العلم بانه يعرف التمييز
بين ما يجوز القضاء به وما لا يجوز قلنا المراد بقوله لما بعث معاذا عزم على ان يبعثه
قوله الحديث يمنع من تخصيص الكتاب والسنة بالقياس قلنا قد ذهب من الناس
من ذهب اليه قوله نقل انه عليه السلام قال اكتب الي اكتب اليك قلنا روايتنا
مشهورة وروايتكم غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا تحصل المعارضة
وايضا فكيف يجوز ان يقول اكتب الي وقد عرض من الحكم ما لا يجوز تأخيره وايضا يمكن
الجمع بينهما وان وردا في واقعة واحدة وهو ان يقال الحادثة ان احتملت التاخير

عرضها وان لم يمكن وجب الاجتهاد قوله انه يسأل قلنا هب انه كذلك لكنه لم يسأل بل تلقيه
الامة بالقبول ومثله حجة عندنا قوله وارد فيما تعم به البلوى فوجب بلوغه الى حد
التواتر قلنا وروده فيما تعم به البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقولة
عن الرسول عليه السلام قوله انه خبر واحد قلنا هب انه كذلك لكن لا يثبت ان القطع
بكون القياس حجة بل يظن كونه حجة قوله نحمله على طلب النص الخفي قلنا قوله فان لم تجد
يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا قوله لا نسلم ان قوله فان لم تجد للعموم قلنا الدليل
على انه للعموم جواز الاستثناء قوله لما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان
دالا على الحكم الثابت بالقياس قلنا هب انه كذلك الا ان الحكم الذي يدل عليه القياس لا يكون
حاصلا فيهما وهذا القدر يكفي في جواز ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقوله
معاذ احكم بكتاب الله اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة اذ لو اراد
به كل ما دل عليه الكتاب سواء كان ابتداء او بواسطة لكان القول بانه اذا لم يوجد
في الكتاب حكمت بما في السنة خطأ قوله نحمله على البراءة الاصلية قلنا البراءة الاصلية
معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله اجتهد عليه
قوله نحمله على القياس الذي نص الشرع على علته او على ما يكون مثل قياس تحريم
الضرب على تحريم التأفيف قلنا الشرع انما سكت عند قوله اجتهد رأيي لعلمه
بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام ولو حملناه على ما ذكرتموه من القياس لم يكن ذلك
وافيا بمعرفة عشر عشير الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله
اقضي بالكتاب والسنة قوله ما الدليل على الحصر قلنا اجمعت الامة على الحصر فوجب
القطع به **المسلك الثالث** روي ان عمر سأل النبي عليه السلام عن قبلة
الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه وجه الاستدلال
انه عليه السلام استعمل القياس وذلك يوجب كون القياس حجة انما قلنا انه استعمل
القياس لانه عليه السلام حكم بان القبلة من دون الانزال لا تفسد الصوم كما ان
المضمضة من دون الازدراد لا تفسد الصوم وايراد هذا الكلام يدل على ان
الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماع هذا الكلام من انه لم يحصل عند المقدمتين
ما هو الثمرة المطلوبة فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المطلوب وانما قلنا انه عليه السلام
لما استعمل القياس وجب ان يكون حجة لوجهين الاول ان التأسي به واجب الثاني
ان قوله عليه السلام ارأيت خرج مخرج التقرير فلولا انه عليه السلام قد مهد عنده
عمر العمل بالقياس لما قرر ذلك عليه الا ترى ان الانسان لو حكم بحكم من الكتاب
جاز ان يقول لمن سأله عنه اليس قد قال الله تعالى كذا وكذا اذا كان الكتاب عنده
وعند من يخاطبه حجة ولا يجوز ان يقول ذلك اذا كان هو ومن يخاطبه لا يعتقد
ان كونه حجة ولا يقول الانسان في حكم حكم به لاجل القياس اليس ان القياس يقتضيه
مع انه ومن يخاطبه لا يعتقد ان كون
القياس حجة

حجة فان قيل هذا خبر واحد فلا يجوز بناء المسألة العلمية عليه سلمنا دلالة الحديث على ان القبلة
تجري مجرى المضمضة لكن ليس فيه ان النص ورد بذلك او بالقياس واذا احتمل الامران امتنع القطع
على احدهما بغير دليل والجواب قوله خبر واحد قلنا سبق الجواب قوله نبه على العلة قلنا
انه عليه السلام ما نص على العلة ولكنه لم يفعل الا انه ذكر اصل القياس بل العلة متبادرة الى
الافهام والتنصيص على اصل القياس لا يكون تنصيصا على العلة قوله انه ليس في الحديث
انه عليه السلام اجرى القبلة مجرى المضمضة لاجل نص او لاجل قياس قلنا ثبت انه عليه
السلام قال ارأيت لو تمضمضت وهو ان كل واحد منهما لم يحصل الثمرة المطلوبة بل لكل الغفلات
ولبعض العوام فضلا عن اهل العلم ... في صيام ... ثم لم ينزل فقال له الفقيه
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته لا يكفي المستفتي بل لا بد ان القبلة لا تفسد صومه
ولعلم انه اجرى احدهما مجرى الآخر من الوجه الذي يعرض الظواهر ...
المسلك الرابع التمسك بقوله عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته أكان يجزي فقالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء والاستدلال به كما في
قبلة الصائم من غير تفاوت **المسلك الخامس** وهو الذي عول عليه جمهور الاصوليين
تقريره ان العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة وكلما كان مجمعا عليه بين الصحابة
فهو حق فالعمل بالقياس حق اما المقدمة الثانية فقد مر تقريرها في باب الاجماع
واما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس
او القول به ولم يظهر من احد منهم الانكار على ذلك ومتى كان كذلك كان الاجماع حاصلا
فهذه مقدمات ثلثة المقدمة الاولى في بيان ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس
او القول به والدليل عليه وجوه اربعة الاول ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
انه كتب الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك
وهذا صريح في المقصود والثاني انهم صرحوا بالتشبيه انه روي عن ابن عباس
انه انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومعلوم انه ليس مراده تسمية الجد ابا لان ابن عباس
لا يذهب عليه مع تقدمه في اللغة ان الجد لا يسمى ابا حقيقة الا ترى انه ينفى عنه هذا
الاسم فيقال انه ليس ابا للميت ولكنه جده فلم يبق الا ان مراده هو ان الجد بمنزلة
الاب في حجب الاخوة كما ان ابن الابن بمنزلة الابن في حجبهم وعن زيد وعلي انهما شبها
بغصني شجرة وجدولي نهر وعرفا بذلك قربهما من الميت ثم شركا بينهما في
الميراث الوجه الثالث انهم اختلفوا في كثير من المسائل وقالوا فيها اقوالا ولا يمكن ان
يقال تلك الاقوال الا عن القياس واعلم ان الاصوليين اكثروا من تلك المسائل الا ان اظهرها
اربعة احدها مسألة الحرام فانهم قالوا فيها خمسة اقوال فنقل عن علي وزيد و
ابن عمر انه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه في حكم التطليقة الواحدة

اما انه اوجب بعينه على اختلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعائشة انه يمين يلزمه
فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشي لانه
تحريم لما احله الله تعالى فصار كما لو قال هذا الطعام علي حرام والمرتضى روى هذا القول
عن علي رضي الله عنه وثانيها انهم اختلفوا في الجد مع الاخوة فبعضهم ورث الجد مع
الاخوة وبعضهم انكر ذلك والاولون اختلفوا فمنهم من قال انه يقاسم الاخوة ما كانت
المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الام ولم ينقص حقه عن حقها لان له مع الولادة
تعصيبا ومنهم من قال انه يقاسم الاخوة ما كانت المقاسمة خيرا له من السدس واجراه
مجرى الجدة في ان لا ينقصها من السدس وثالثها اختلافهم في مسألة المشتركة وهي
زوج وام واخوة لام واخوة لاب وام حكم عمر فيها بالنصف وبالسدس للام
وبالثلث للاخوة من الام ولم يعط الاخوة من الاب والام شيئا فقالوا هب ان ابانا كان
حمارا ألسنا من ام واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث ورابعها
اختلافهم في الخلع هل يهدم من الطلاق شيئا او ينقص عدد الطلاق على ما كان روي
احدى الروايتين عن عثمان انه طلاق والرواية الاخرى عنه انه ليس بطلاق وهو قول
ابن عباس اذا عرفت هذه المسائل فنقول اما ان يكون ذهاب كل واحد منهم
الى ما ذهب اليه لا عن طريق او عن طريق والاول باطل لان الذهاب الى الحكم لا عن
طريق باطل فلو اتفقوا عليه كانوا متفقين على الخطا وانه غير جائز واما ان ذهبوا
اليها عن طريق فذلك الطريق اما ان يكون العقل والسمع والاول باطل لان حكم
العقل في المسائل شيء واحد وهو البراءة الاصلية وهذه الاقاويل مختلفة اكثرها مخالف
حكم العقل واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الدليل نصا او غيره اما النص
فسواء كان قولا او فعلا وسواء كان جليا او خفيا فالقول به باطل لانهم لو قالوا تلك
الاقاويل لنص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه الفقهاء و
المحدثون فلما لم يكن كذلك علمنا انهم لم يقولوا تلك الاقاويل لاجل نص انما قلنا انهم
لو قالوا تلك الاقاويل لاجل النص لاظهروه لانا نعلم بالضرورة انه كان من عادتهم اعلان
نصوص الرسول عليه السلام واستعظام مخالفتها حتى نقلوا منها ما لا يتعلق به
حكم لقوله عليه السلام نعم الادام الخل وكان ايضا من عادتهم التفحص عن نصوص
الرسول عليه السلام والحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها ان كانت موافقة لمذاهبهم
او ليرجعوا عن مذاهبهم ان كانت مخالفة لها وليس يجوز فيمن هذه عادتهم ان يحكم
في قضية بحكم لنص ثم يسكت عن ذكر ذلك النص وذلك معلوم بالضرورة وبهذا
الطريق يثبت المقدمة الثانية وهي قولنا لو اظهر النص لاشتهر ولو اشتهر لنقل
ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون واما ان ذلك لم ينقل فلانا بعد البحث الشديد
والطلب التام والمخالطة الفقهاء والمتكلمين ما وجدنا في ذلك ما يدل على نقلها فثبت
انهم

انهم لم يقولوا تلك الاقاويل لاجل نص واذا بطل ذلك ثبت انه لاجل القياس الوجه الرابع
نقل عن الصحابة القول بالرأي والرأي هو القياس انما قلنا انهم قالوا بالرأي لانه ورد
عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي وعن عمر في الجنين لما سمع الحديث لو
لا هذا لقضينا فيه برأينا وقول عثمان لعمر في بعض الاحكام ان اتبعت رأيك فرأيك
رشيد وان تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي كان وعن علي اجتمع رأيي ورأي عمر في ام
الولد على ان لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن وعن ابن مسعود في قصة بروع بنت
واشق اقول فيها برأيي وانما قلنا ان الرأي عبارة عن القياس لانه يقال للانسان
اقلت هذا برأيك ام بالنص فيجعل احدهما في مقابلة الآخر وذلك يدل على ان الرأي
لا يتناول الاستدلال بالنص سواء كان جليا او خفيا فثبت بهذه الوجوه الاربعة
ان بعض الصحابة ذهب الى القول بالقياس والعمل به واما المقدمة الثانية
وهي انه لم يوجد من احدهم انكار اصل القياس فلان القياس اصل عظيم في
الشرع نفيا واثباتا فلو انكره بعضهم لكان ذلك الانكار اولى بالنقل من اختلافهم
في مسألة الحرام والجد ولو نقل لاشتهر ولو وصل الينا فلما لم يصل الينا علمنا انه لم يوجد
وتقرير مقدمات هذا الكلام ما تقدم مثله في المقدمة الاولى واما المقدمة الثالثة
وهي انه لما قال بالقياس بعضهم ولم ينكره احد منهم فقد انعقد الاجماع على صحته
فالدليل عليه ان سكوتهم اما ان يقال انه كان عن الخوف او عن الرضا والاول باطل
لانا نعلم من حال الصحابة شدة انقيادهم للحق سيما فيما لا يتعلق به رغبة ولا رهبة
في العاجل اصلا وذلك يمنع من حمل السكوت على الخوف وايضا فلان بعضهم خالف
البعض في المسائل التي حكيناها ولو كان هناك خوف يمنعهم من اظهار ما في قلوبهم
لما وقع ذلك فثبت ان سكوتهم كان عن الرضا وذلك يوجب كون القياس حجة والا
لكانوا مجمعين على الخطا وانه غير جائز هذا تحرير هذه الدلالة فان قيل لا نسلم ذهاب
احد من الصحابة الى القول بالقياس والوجوه الاربعة المذكورة لا تزيد رواتها
على الواحد والاثنين وذلك لا يفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطؤ هؤلاء على
الكذب وليست الاحاديث التي يتمسك بها اهل الزمان في المسائل الفقهية
مشهورة فيما بين الامة الآن ورواتها في الاصل لما انتهت الى الواحد والاثنين لاجرم
لم يقطع به فكذا ها هنا فان قلت الامة في هذه الروايات على قولين منهم من
قبلها واعترف بدلالتها على القياس ومنهم من اشتغل بتاويلها وذلك يقتضي
اتفاقهم على قبولها قلت قد عرفت ان هذا الطريق لا يفيد الجزم بصحتها سلمنا
صحة هذه الروايات لكن لا نسلم دلالتها على ذهابهم الى القول بالقياس والعمل به
اما الوجه الاول وهو قول عمر اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك
اما الاول فلا حجة فيه لان الله تعالى لما نص على حكم كل جنس ونوع وجب على المستدل
معرفة الاشباه

[illegible]

ومعاذ بن جبل وابو موسى وناس قليل من اصاغر الصحابة والباقون ما كانوا عاملين
به ولكن لما كان فيهم عمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلطان ومعهم الرغبة والرهبة شاع ذلك
في الكل فيما وانقادت لهم العوام وجاز للباقين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان
انكارهم غير مقبول فان قيل والذي يدل على انه قال في الفتيا عبد الله بن عباس والعباس
اكرم منه ولم يقل في الفتيا شيا من غير عجز ولا عي ولا غيبة عن شيء يشهده ابنه وقال في
الفتيا عبد الله بن الزبير والزبير اعظم منه ولم يقل فيه شيا وكان ابو عبيدة ومعاذ
بن جبل بالشام فقال معاذ ولم يقل ابو عبيدة مع ان ابا عبيدة اعظم منه فانه عليه
السلام قال ابو عبيدة امين هذه الامة وكيف يقال كان الخوف زائلا وابن عباس
قال هبته وكان والله مهيبا واتقيا فان الرجل العظيم اذا اختار مذهبا فلو ان غيره
انطلق ذلك المذهب عليه فانه يشق عليه غاية المشقة ويصير ذلك سببا للعداوة
الشديدة قوله لو كان الخوف مانعا من المخالفة لما خالف بعضهم بعضا في مسئلة الحلال
والحرام قلنا القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا فكان النزاع فيه اصعب من
النزاع في فروع الفقه ولذلك فانا نرى المختلفين في مسئلة القياس يضلل بعضهم
بعضا والمختلفون في الفروع لا يفعلون ذلك سلمنا ان اسباب الخوف ما كانت ظاهرة
ولكن اجمع المسلمون على انهم ما كانوا معصومين فكيف يمكننا القطع باحترازهم عن كل
ما لا ينبغي غايته ما في الباب حسن الظن بهم ولكن ذلك لا يكفي في القطعيات سلمنا
زوال الخوف لكن لعلهم سكتوا لانهم ما ظهر لهم كون القياس باطلا والحقا فكان فيهم الساكت
وان عرفوا كونه خطا لكن اعتقدوا انه من الصغائر ولا يجب الانكار على العامل به وان كل
واحد اعتقد في غيره انه اولى باظهار الانكار سلمنا انهم باسرهم رضوا لكن حصل الرضا
دفعة واحدة اولا دفعة واحدة والاول مما لا يعرفه الا الله تعالى لانهم ما جلسوا في محفل
واحد قاطعين بصحته دفعة واحدة والثاني لا يفيد الاجماع لانه ربما كان الامر بحيث لما
صار البعض راضيا بقلبه صار الاخر منوقفا فيه ومنكرا عليه بالقلب وذلك يمنع من
انعقاد الاجماع فان قلت هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع قلت لا نسلم فان اهل
الاجماع كانوا قليلين في زمان الصحابة وكان يمكنهم ان يجتمعوا في محفل واحد ويقطعوا
بالحكم فيكون ذلك الاجماع خاليا عن هذا الاحتمال اما اذا لم يجتمعوا في محفل واحد
فاذا سئل بعضهم فافتى به ثم انه سئل انسان آخر في بلد اخر فلعل المفتي الاول كان
عن فتواه حين ما افتى به المفتي الثاني وحينئذ لا يتم الاجماع وهذا سؤال اهل الظاهر
ولهذا قالوا لا حجة الا في اجماع الصحابة سلمنا انعقاد الاجماع على قياس ما لكنه لم ينقل
الينا انهم اجمعوا على النوع الفلاني من القياس او على كل انواعه ولم يلزم من انعقاد
الاجماع على صحة نوع انعقاده على صحة كل نوع فاذن النوع الذي يمكن ان يكون النوع
الذي اجمعوا عليه هو هذا النوع وان يكون غيره اذا كان كذلك صار كل انواعه

مشكوكا فيه فلا يجوز العمل بشيء منه فان قالت الامة على قولين منهم من اثبت القياس
ومنهم من نفاه وكل من اثبته فقد اثبت النوع الفلاني مثلا فلو اثبتنا قياسا غير
هذا النوع كان خرقا للاجماع قلت لا نسلم ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا معينا منه
لان القياس اما ان يكون مناسبا او لا يكون وكل واحد من القسمين مختلف فيه اما المناسب
فرده قوم قالوا لانه مبني على تعليل احكام الله بالحكم والاغراض وانه لا يجوز واما غير المناسب
فقد رده الاكثرون فثبت انه ليس هاهنا قياس مقبول بالاجماع القايسين سلمنا انعقاد
اجماع القايسين على نوع واحد ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك هو قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف اما اذا نص الله تعالى على العلة فان هذا القياس عند ناقصه سلمنا
الاجماع على جواز العمل بالقياس في زمان الصحابة فلم لا يجوز في زماننا والفرق ان الصحابة
لما شهدوا الرسول والوحي عرفوا بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم الخاص بصورة معينة
رعاية الحكمة العامة فلاجرم جاز منهم التعدية اما غير الصحابة فانهم لما لم يشاهدوا الرسول
والقرائن لم يكن حالهم كحال الصحابة فان قلت كل من جوز العمل بالقياس للصحابة جوزه لغيرهم
قلت كيف يقطع بانه ليس في فرق الامة على كثرتها احد يقول بهذا الفرق مع وضوحه
غايته انا لا نعرف احدا قاله لكن عدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه والجواب
ان اصحابنا ذهبوا الى ان الروايات المذكورة في اختلافهم في مسئلة الجد والحرام و
المشركة والايلاء والخلع ونقل ان حد شرب الخمر وقياس العهد على العقد وقول
الصحابة بالتشبيه والراي وما نقل من الحادثة في القياس انتهوا الامامة
لابي بكر بالعقد وجعلها لعمر بالعهد وخبر معاذ وابن مسعود وخبر الخثعمية والسؤال
عن قبلة الصائم وامر عمر ابا موسى بالقياس وقول ابن عباس بالتشبيه قد بلغ
مجموعها الى حد التواتر فان من خالط اهل الاخبار والفقه وطالع كتبهم قطع بصحة
شيء من هذه الاخبار فانها باسرها يمتنع ان تكون كذبا واي واحد منها ثبت صح
القول بالقياس وهذا الذي قاله الاصحاب جيد الا ان الخصم لو كابر وقال
لا اسلم خروج هذا المجموع عن كونه خبر واحد قلنا له مذهب انه اذا لم يكن كذلك يلزم قوله
المسئلة علمية قطعية فلا يجوز اثباتها بدليل ظني قلنا لا نسلم انها قطعية بل هي
عندنا ظنية لان هذه المسئلة علمية والظن قائم مقام العلم في وجوب العمل الا ترى
انه لا فرق بين ان يعلم بالمشاهدة وجود الغيم الرطب المنكر بالمطر الذي يجب التحرز
منه وبين ان يخبر بوجود مثل هذا الغيم مخبر لمن لا يمكنه مشاهدة الغيم في انه
يلزم التحرز منه فكذلك هاهنا لا فرق بين تواتر النقل عن الشرع في انا مامورون
بالقياس وبين ان يخبر به من يظن صدقه في وجوب العمل بالقياس وان لم يعلم
صدق المخبر بذلك وهذا الجواب قاطع للشغب بالكلية قوله على الوجه الاول
لم لا يجوز ان يكون المراد من قول عمر اعرف الاشباه والنظائر الامر بمعرفة ما هية كل
حسن

لما لا بد خالفت النص المذكور في الجنس ما لم يرد منه والخروج عنه ما هو منه قلنا معنى
هذا الكلام موجز ثم يبطل هذا الاحتمال هو قول عمر رضي الله عنه الفهم الفهم عند
ما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر ثم قس
الامور عند ذلك ثم اعمد الى احبها الى الله واشبهها بالحق فيما ترى فمن تامل في هذا
الكلام عرف انه صريح في الامر بالقياس الشرعي وهو الجواب ايضا عن قوله لم لا يجوز
ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يثبت حكم الا بالنص قوله على
الوجه الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد منه انه لم يسم الجد ابا مجازا حتى يدخل تحت قوله
وورثه ابواه كما سمى النافلة ابنا حتى دخل تحت قوله يوصيكم الله في اولادكم قلنا لا يجوز
انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من المجاز في احد الموضعين دون الثاني لان
حسن المجاز في احد الموضعين حسنه في الموضع الثاني وبتقدير التساوي في
الحسن لكن القطع بنفي احد الموضعين لا يوجب القطع في الموضع الثاني واذا ثبت
ان هذا الانكار غير متوجه على التفرقة في اطلاق اسم المجاز ثبت انه متوجه على التفرقة في
الحكم الشرعي فيكون ذلك نصا بالقياس الشرعي قوله لو كان المراد هو الحكم الشرعي
لما نسبه الى مفارقة التقوى قلنا لعل هذا القياس كان جليا عند ابن عباس وكان
من مذهبه ان المخطئ في هذا القياس يقدح في التقوى وايضا فذلك محمول على
المبالغة قوله على الوجه الثالث لم قلت ان مبالغتهم في تعظيم الرسول يوجب اظهار النص
قلنا استقراء العرف يشهد به فان من حكم بحكم عرف ان مخالفه فيه جمع لو اطلعوا على تعظيم
شخص معين ووجد ذلك الا ان يحجم عن قول ذلك الانسان العظيم فلا بد وان
يذكر لهم ذلك القول ويصرح به قوله انما يذكر عند الحاجة الى ذكره حاصله مطلقا
لان من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص فلا بد وان يعلم ان مخالفه انما خالفه اما
لا لطريق او لطريق مرجوح بالنسبة الى طريقه او مساو له او راجح عليه وعلى التقدير
الاولين كان مخالفه مخالفا للنص وعلى التقدير الثالث يكون فرض كل واحد منهما التوقف
فيكون الفتوى باحدهما محظورا وعلى التقدير الرابع يكون هو مخالفا للنص فاذن
من اثبت مذهبه بالنص فلا بد وان يعتقد فيمن خالفه او في نفسه كونه مخالفا
للنص لكن شدة انكارهم على مخالف النص يقتضي شدة احترازهم عنها والطريق الى
ذلك الاحتراز الا ذكر ذلك النص فثبت ان شدة تعظيمهم للرسول عليه السلام كما
يوجب عليهم ان يذكروا نصوصه على الاطلاق وبهذا ظهر الجواب عن قوله انما
ذكروا النصوص الخفية لان الدليل الذي ذكرناه مطرد في الكل قوله لو اثبتوا
مذاهبهم بالقياس لوجب عليهم ان يذكروه قلنا الفرق من وجوه احدها ان
انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم على مخالف القياس فلم يلزم من ترك الاقل
ترك اعظمهما وثانيها ان الخواطر مستقلة بمعرفة العلل القياسية ولا يجب التنبيه
عليها

عليها [illegible] مستقلة بمعرفة [illegible] ودليل يقتضي وجوب التنبيه عليها فان
لو لم يجب التنبيه على العلل القياسية لما حسنت المناظرات قلت ليس كل
ما لا يجب لا يحسن وثانيها ان النصوص يجب اتباعها فيجب نقلها والاقيسة
لا يجب اتباعها فلا يجب نقلها لان عندنا كل مجتهد مصيب وثالثها ان النصوص
يمكن الاخبار عنها على كل حال واما الامارات فقد يتعذر التعبير عنها وان كانت قبيلة
للظن مثل الامارات في قيم المتلفات واروش الجنايات وان ذلك لا يتحصل المقوم مما يذكر
امارة ملخصة في تقدير القيمة بالقدر المعين فان قلت اليس ان معها اهل الزمان يعبرون
عن هذه الامارات قلت المتاخر في كل علم يلخص ما لم يلخصه المتقدم فيه سلمنا انه يجب
عليهم ذكر تلك الاقيسة لكن يجب ذكرها صريحا او تنبيها وهاهنا قد نبهوا على
العلل بالاشارة الى الاصول التي ذكروها بيانه انهم اتفقوا على ان حكم قوله انت
علي حرام اما ان يكون حكمه حكم الطلاق او الظهار او اليمين وعلى ذلك ظاهر وهو ان قوله
انت علي حرام لفظ موضوع للتحريم فيؤثر فيه اذا توجه الى الزوجة لهذه المسائل
ثم ان كل واحد منهم رجح الاصل الذي اختاره فمنهم من رجح بالاحتياط فجعله طلاقا
ثلاثا ومنهم من رجح بالمتيقن فجعله طلقة واحدة ومنهم من جعله ظهارا للمشابهة اما في
اقتضاء التحريم ومباينته لصريح الطلاق وكنايته ثم جعل كفارته كفارة الظهار
اخذا بالاحتياط لانها اغلظ من كفارة اليمين ومنهم من رجح بان كفارة اليمين اقل الكفارات
فيوجبها اخذا بالاقل وظهر ان ذكر هذه الاصول منبهة على كيفية قياساتهم قوله
لم قلتم انهم لو اظهروا تلك النصوص لوجب اشتهارها قلنا لان هذه المسائل من
المسائل التي يكثر وقوعها فكانت الحاجة الى معرفة حكم الله فيها بالدليل شديدة وما
كان كذلك فان الدواعي تتوفر على حفظ النصوص الواردة فيها وهذا ان لم يفد القطع
فلا اقل من الظن قوله تدعي ان تلك النصوص لو نقلت لعرفتها انت او لعرفها
احد ممن في هذا الزمان قلنا ندعي قسما ثالثا وهو ان يكون مشهورا في الكتب
بحيث يجده كل من حاول طلبه قوله من ذهب الى انه يمين تمسك فيه بقوله
تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم قلنا ان قوله
تعالى لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على انه اذا حرم فما حكمه ثم ان دل فانما يدل على
مذهب مسروق واما قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فمعول ليس في الاية انه عليه
السلام حرم ما احل الله فيجوز ان يكون قد حرمه بلفظ اليمين بان كان قد حلف
بانه لا يقرب مارية بل هذا اولى لان اليمين هو القسم بالله ولا شبهة في ان قوله انت
علي حرام ليس قسما بالله تعالى فثبت قوله ان هذه الاية لا دلالة فيها على حكم هذه
المسئلة وايضا فلو نزلت هذه الاية بسبب قوله لمارية انت علي حرام لكان ذلك
لتشاغل الباب وذلك يمنع من ذهاب كل واحد منهم في هذه المسئلة الى قول اخر لما
بينا

شدد الانكار عليهم على من خالف نصوصهم بمنع منه قوله ليس من صرائح الطلاق
ولا مما اجمعوا على انه من كنايات الطلاق فاذن لا بد وان يقال انه جعل هذا
الكلام مثلا لحد الصرائح او الكنايات وهذا التشبيه نفس القياس بل من اراد
انه يجعل شوبه هذه المسالة يندرج تحت قوله اذا طلقتم النساء ودونه الطلاق
قلنا ان قوله حمله على الطلقة الواحدة فانما حمله عليها اخذا بالمتيقن قلنا هذا انما يتمشى
بعد ان يجعله من صرائح الطلاق او كناياته وحينئذ فلا بد فيه من القياس قوله
من حمله على الظهار فقد اجراه مجرى الظهار قلنا ان اردتم به انه اجراه مجرى الظهار
في الحكم فهذا قياس وهو القياس وان اردتم غيره فبينوه قوله ان مسروقا تمسك
تمسك بالبراءة الاصلية قلنا لا نسلم بل قاسه على قصعة من ثريد فانه حكي عنه
انه قال افرق عندي بينه وبين قصعة من ثريد ايضا فان مسروقا كان
من التابعين فاما ان يقال انه عاصر الصحابة حين اختلفوا في هذه المسئلة او ما عاصرهم
في ذلك الوقت فان كان الاول كانت الصحابة تاركين للبراءة الاصلية بسبب القياس
لما ثبت انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص وذلك يقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس
والمطلوب في هذا المقام الا ذلك وان كان الثاني كان اجماعهم حجة عليه قوله هب انهم
ما ذهبوا الى تلك المذاهب لاجل النص فلم قلت ذهبوا اليها للقياس قلنا لان
كل من قال الصحابة لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية والى النصوص
الجلية او الخفية قال انهم عملوا فيها بالقياس وهذا تمام الكلام في الوجه الثالث
اما الوجه الرابع قوله ان الرأي في اصل اللغة ليس للقياس قلنا هذا مسلم ولكنا
ندعي انه في عرف الشرع اختص بالقياس وهذا وان كان خلاف الاصل لكن الدليل
قام عليه وهو انكم رويتم عنهم كلاما كثيرا في ذم الرأي وقد بينا على ما خصومنا
على ان المراد منه ذم القياس فعلمنا ان عرف الشرع يقتضي تخصيص اسم الرأي
بالقياس وهذا تمام الكلام في المقدمة الاولى قوله انهم صرحوا بالانكار قلنا نعم ولكن
الشرفين ما ذكرنا قوله روايات الانكار صريحة وروايات الاعتراف غير صريحة قلنا
انها غير صريحة لفظا لكنها صريحة بحسب الدلالة المذكورة فلم قلت انه ينفي ما ذكرتموه
من الترجيح قوله لعل المنكر انقلب مقرا وبالعكس قلنا لو وقع ذلك لاشتهر لانه من الامور
العجيبة بحيث لم يشتهر دل على انه لم يقع قوله لعلهم سكتوا خوفا قلنا
استقراء احوال الصحابة يغلب ظننا غالبا شدة انقيادهم للحق واما قاتل الغلاة فهم
فقد سبق الجواب عنه في باب الاخبار قوله يجوز ان يكون سكوتهم لعلم علمهم بلزوم
حقا او باطلا قلت هب انهم كانوا متوقفين فيه في اول الامر لكن الظاهر ان بعد انقضاء
الاعصار يظهر لهم كونه حقا او باطلا قوله لعل كل واحد منهم اعتقد ان غيره
ادلى بالانكار قلنا لا بد وان يكون واحد منهم اولى بذلك او يكون الكل في درجة

ة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطأ قوله حصل الرضا
دفعة او لا دفعة قلنا الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان قولهم لا نعلم انهم باي انواع
القياس تمسكوا قلنا الاجماع الظاهر حاصل في ان القياس المناسب حجة قوله
لم قلت انه يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة جوازه لنا قلنا لا نعرف احدا قال
فال بالفرق فيكون الاجماع حاصلا ظاهرا فهذا تمام الكلام في هذه الطريقة وانما
استقصينا القول فيه سؤالا وجوابا لانا رأينا الاصوليين يعولون عليها في اكثر
من مسائل هذا العلم فذكرناها ههنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فاردنا ان
نعرف مقدار قوتها وقد ظهر انها لو افادت شيئا ما افادت الا ظنا ضعيفا وانه
ليس الامر كما يعتقده الجمهور من انه يفيد اجماعا قاطعا **المسلك السادس**
تقرير الاجماع على وجه آخر فنقول نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسائل الشرعية
فاما ان يكون ذهابهم الى ما ذهبوا اليه لا لطريق فيكون ذلك اجماعا على الخطأ وانه
غير جائز او لطريق وهو اما ان يكون عقليا او سمعيا لا يجوز ان يكون عقليا لان العقل
لا دلالة له الا على البراءة الاصلية ويستحيل ان يكون قول كل واحد من المختلفين قولا
بالبراءة الاصلية فثبت انه كان سمعيا وهو اما ان يكون قياسا او نصا او غيرهما
اما القياس فهو المطلوب واما النص فغير جائز لان مخالف النص يستحق العقاب
العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
ونحن نعلم بالضرورة ان المختلفين منهم في المسائل الشرعية ما كان واحد منهم يعتقد
في صاحبه كونه مستحقا للعقاب العظيم بسبب تلك المخالفة واما الذي ليس
بنص ولا قياس فباطل لان كل من قال من الامة انهم لم يتمسكوا في تقرير اقوالهم
بشيء من النصوص الجلية والخفية ولا بالبراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس
فلو قلنا انهم قالوا بتلك الاقاويل لشيء غير هذين القسمين كان ذلك قولا غير قول الامة
وهو باطل فهذه الدلالة وان كان يتوجه عليها اكثر ما توجه على الوجه الذي قبله
الا ان كثيرا من تلك الاسولة ساقط عنها **المسلك السابع** وعليه المعول
ان القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به بيان الوصف ان من ظن
ان الحكم في الاصل معلل بكذا وعلم او ظن حصول ذلك الوصف في الفرع وجب
ان يحصل له الظن بان حكم الفرع مثل حكم الاصل ومعه علم يقيني بان مخالفة حكم
الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل به
سبب للعقاب فثبت ان القياس يفيد ظن الضرر بيان الثاني ان العاقل اذا علم بديهة
عقلا انه لا يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما فيجب لا محالة ترجيح احدهما
على الآخر ونعلم بالضرورة ان ترجيح ما غلب على ظنه خلوه عن المضرة على ما غلب
على ظنه اشتماله على المضرة اولى من العكس ولا معنى لجواز العمل بالقياس الا ان هذا
العلا

يفيد

هذا

فان قيل دليلكم مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على وجود ذلك الاصل ثم على امكان ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع ظن حصول ذلك الحكم فيه وتقرير هذه المقدمات الخمسة سيأتي في الابواب الآتية ان شاء الله تعالى سلمنا حصول هذا الظن فلم قلتم العمل به واجب قوله لان ترجيح الخالي عن الضرر على المشتمل عليه متعين في بديهة العقل قلنا هذا منقوض بما انه لا يجب على القاضي ان يعمل بقول الشاهد الواحد اذا غلب على ظنه صدقه وان يعمل في الزنا بقول الشاهدين اذا غلب على الظن صدقهما وبما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي البتة وبما اذا ادعى الرجل الذي غلب على الظن صدقه النبوة وبما اذا غلب على ظن اليهودي والنصراني والكافر صحة هذه الاعمال الشرعية فان غلبة الظن حاصلة في هذه الصور ولا يجوز العمل بها فان قلت المظنة انما تفيد الظن اذا لم يقم دليل قاطع على فسادها وفي هذه الصور قامت الدلالة على فسادها فلا يبقى الظن قلت فعلى هذا التقرير القياس انما يفيد ظن الضرر اذا لم يوجد دليل يدل على فساد القياس فيصير نفي ما يدل على فساد القياس جزءا من المقتضي لظن الضرر فعليكم ان تثبتوا انه لم يوجد ما يدل على نفي القياس حتى يمكنكم ادعاء حصول ظن الضرر وبعد المجاوزة عن النقض فلم قلتم انه يجب الاحتراز عن الضرر المظنون اذا امكن تحصيل العلم به او اذا لم يمكن الاول ممنوع فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به فالاكتفاء بالظن مع جواز كونه مخطئا اقدام على ما لا يؤمن كونه قبيحا مع امكان الاحتراز عنه وهو غير جائز بالاتفاق والثاني مسلم ولكن انما يجوز الاكتفاء بالظن في الوقائع الشرعية اذا بينتم انه لا طريق الى تحصيل العلم بها البتة وذلك انما يصح لو ثبت انه لم يوجد في كتاب الله ولا سنة رسوله ما يدل على احكام تلك الوقائع ولم يوجد في الزمان امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام فان سعدتم وجود هذه الامور كان تحصيل اليقين بالحكم ممكنا سلمنا انه لا طريق الى تحصيل العلم بها لكن لم قلت انه لم يوجد ما يقتضي ظنا اقوى من الظن الحاصل بالقياس فان تعذر امكان ذلك كان التعويل على القياس اكتفاء باضعف الظنين مع القدرة على تحصيل الاقوى وانه غير جائز ثم ان دل ما ذكرتموه على صحة القياس فعندنا ما يدل على فساده وهو الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقدم بين يدي الله ورسوله وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالحكم في الفرع لاجل القياس قول بالمظنون لا بالمعلوم وايضا قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وايضا قال تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ما فرطنا في الكتاب من شيء فهذه الآيات دالة على اشتمال الكتاب على الاحكام

م باسرها وادين كامل البيان في الكتاب وجب ان لا يكون حقا وعند ذلك نقول ما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه الكتاب كان باطلا واقوى ما تمسكوا به من الآيات قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الاستدلال به ان القياس الشرعي لا بد وان يكون تعليل الحكم في الاصل او ثبوت تلك العلة في الفرع ظنيا فلو وجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن انه اغنى من الحق وذلك يناقض عموم النص فان قلت يشكل التمسك بهذه العمومات بالفتوى والشهادة وامارات القبلة قلت تخصيص العام في بعض الصور لا يخرجه عن كونه حجة واما السنة فخبران الاول قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثاني قال عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام فان قلت خبر الواحد لا يعارض الدليل العقلي الذي ذكرناه قلت الدليل الذي ذكرتموه هو ان القياس يفيد ظن الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ولا شك ان خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد المنع في المنع من القياس افاد ظن ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه واما اجماع الصحابة فهو انه نقل عن كثير منهم التصريح بذم القياس على ما نقلتم بيانه ولم يظهر عن احد منهم الانكار على ذلك الذام وذلك يدل على اجماعهم على فساد القياس فان قلت هذا معارض بانه نقل عنهم انهم اختلفوا في مسائل مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس قلت ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح اما اجماع العترة فلانا كما نعلم بالضرورة بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك القول بالقياس فكذلك نعلم بالضرورة ان مذهب اهل البيت كالصادق والباقر انكار القياس وقد بينا في باب الاجماع ان اجماع العترة حجة اما المعقول فمن وجوه الاول لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه لكنه منهي عنه فالعمل بالقياس غير جائز بيان الملازمة ان العمل بالقياس يقتضي الامارات وذلك يقتضي وقوع الخلاف الحاصل ووقوع ذلك شاهد على صحة ما قلنا بيان انه لا يجوز المخالفة قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا الثاني ان الرجل اذا قال اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق سائر عبيده السود وفضلا على ما اذا لم يأمر بالقياس واذا قال الله تعالى حرمت الربا في البر فكيف يجوز القياس عليه الثالث كلام من لا يمنع القياس عقلا اما المانعون منه عقلا فقد ذكرنا ان فيهم من خص ذلك المنع بهذا الشرع ومنهم من منعه في كل الشرائع اما الاول فهو قول النظام واحتج عليه بان مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس في هذا الشرع بيان الاول تصوير احدها انه جعل بعض الازمنة والامكنة اشرف من بعض مع استواء الكل في الحقيقة

ت

كلامه

فاضل بين ليلة القدر خير من الف شهر وفضل الكعبة على سائر البقاع وثانيها
جعل التراب طهورا مع انه ليس بنظيف بل يزيد في تشويه الخلقة وثالثها فرض
الغسل من المني والرجيع انجس منه ورابعها اباح ارسال السبع على مثال
ادمي مثله ثم اباح ارساله على البهيمة الضعيفة وخامسها نقص من صلوة المسافر
الشطر مما كان عدده اربعا ولم يترك ما كان ركعتين وسادسها اسقط الصلاة
والصوم عن الحائض ثم اوجب عليها قضاء الصوم مع ان الصلاة اعظم قدرا
من الصوم وسابعها جعل الحرة القبيحة الشوهاء تحصن والامة من الجواري الحسان لا
تحصن وثامنها حرم النظر الى شعر الشوهاء مع انها لا تفتن الرجال الشبان البتة
واباح النظر الى محاسن الامة الحسناء مع انها تفتن الشيخ وتاسعها قطع سارق
القليل وعفى عن غاصب الكثير وعاشرها جلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر
وحادي عاشرها قبل في القتل والكفر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة هو دونهما
وثاني عشرها جلد قاذف الحر الفاجر وعفى عن قاذف العبد الضعيف وثالث عاشرها
اوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع
ان حال الرحم لا يختلف بينهما ورابع عاشرها جعل استبراء الاماء بحيضة وللحرة المطلقة
ثلث حيض وخامس عاشرها اخراج الريح من موضع الغائط فرض تطهير موضع اخر مع
ان غسل ذلك المكان اولى واذا ثبت هذا فنقول مدار القياس على ان الصورتين
لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم لكن هذه المقدمة لو كانت حقة
لامتنع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم يمتنع ذلك
علمنا فساد تلك المقدمة واذا فسدت تلك المقدمة بطل القول بالقياس واما الذين
منعوا من القياس في كل الشرائع فقد عرفت انهم ثلث فرق الفرقة الاولى الذين
انكروا كون القياس طريقا الى الظن وهم الاقلون تمسكوا بوجوه احدها ان البراءة الاصلية
اولا على وفقها فان كان على وفقها لم يكن في القياس فائدة وان كان على خلافها كان ذلك
القياس معارضا للبراءة الاصلية لكن البراءة الاصلية دليل قاطع والقياس دليل ظني
والظني اذا عارض اليقيني كان الظني باطلا اصلا فثبت كون القياس باطلا وثانيها
ان القياس لا يتم في شيء من المسائل الا اذا سلمنا ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان
اذ لو ثبت ذلك فهب ان الشرع امر بالعمل بالقياس لكن كيف نعرف انه بقي ذلك
التكليف واذا نص على حكم الاصل فكيف نعرف ان ذلك الحكم باق في هذا الزمان فثبت
ان القياس لا يتم الا مع المساعدة على هذا الاصل اذا ثبت ذلك فنقول المثبت بالقياس
اما ان يكون نفيا او اثباتا فان كان نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا
الحكم كان معدوما في الازل والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فيحصل لنا ظن ذلك
العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى عبثا فان قلت ثبوته بدليل

لياب لا يمنع من ثبوته بالدليل الآخر قلت نعم لكن بشرط ان لا يفتقر الدليل الثاني الى الاول
اما اذا افتقر اليه كان التمسك بالدليل الثاني تطويلا محضا من غير حاجة واما ان كان
الحكم المثبت بالقياس اثباتا فنقول قد بينا ان قولنا الاصل في كل امر بقاؤه على
ما كان يقتضي ظن عدم ذلك الحكم في الحال فلو اقتضى القياس ثبوته في الحال مع ان القياس
يتفرع على تلك المقدمة لزم وقوع التعارض بين تلك المقدمة التي هي الاصل وبين
القياس الذي هو الفرع ولا شك ان في مثل هذا التعارض يجب ترجيح الاصل على
الفرع فوجب القطع هاهنا بسقوط القياس وثالثها ان القياس لا يفيد ظن
الحكم الا اذا ظننا كون الحكم في الاصل معللا بالوصف الفلاني وذلك الظن محال لما
سيأتي في الباب الثاني ان شاء الله تعالى ان تعليل الحكم الشرعي محال الفرقة الثانية
الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز التكليف باتباع الظن
قالوا لان الظن قد يخطئ وقد يصيب فالامر به امر بما يجوز ان يكون خطأ وذلك غير جائز
الفرقة الثالثة الذين قالوا يجوز التكليف باتباع الظن لكنه غير جائز هاهنا
قالوا لان الاكتفاء بالقياس اقتصار على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما وذلك
غير جائز انما قلنا انه اقتصار على ادون البيانين لانا نعلم بالضرورة ان تنصيص
صاحب الشرع اظهر في باب البيان من التفويض الى القياس وانما قلنا انه مع
القدرة على اعلاهما لانه لا امتناع في التنصيص على احاد القواعد الكلية واجزائها
قوله الشهادة والفتوى وقيم المتلفات واروش الجنايات والتمسك
بالامارات في معرفة القبلة والاجارات والارباح والامور الدنيوية لان هذه الاشياء
تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص
عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال وانما قلنا ان الاقتصار على
ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما غير جائز لانه اذا لم يقع البيان على اقصى
الوجوه حسن من المكلف ان يحيل عدم الفعل على صعوبة البيان الا على تقصير
نفسه فالاتيان بكمال البيان ازاحة لعذر المكلف فيكون كاللطف وترك
المفسدة في الوجود والجواب اما النقوض فقد ذكرنا ان الدليل الشرعي
لما قام على علية [illegible] الالتفات الى تلك المظان لم يبق الظن قوله لحصول تصير علة
الدليل المبطل للقياس جزء من المقتضي قلنا ليس كل ما وجوده يمنع من علية المقتضي
كان عدمه جزء من المقتضي فان الذي يمنع الثقيل من النزول لا يصير عدمه جزء من المقتضي
للنزول لاستحالة كون العدم جزء من علة الوجود قوله جواز الرجوع الى الظن في الشرع
مشروط بعدم التمكن من تحصيل العلم قلنا لا نسلم فانه اذا حصل الغالب بسبب
القياس واشتمال احد الطرفين على المفسدة والآخر على المصلحة فالى ان ينقضي
طلب العلم في الحال من ان يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين

وصرح العقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فتعين ترجيح الراجح و هو جواب
النص عن الامام المعصوم واما المعارضات فنقول اما التمسك بالآيات
فالجواب عنها ان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن صار كان
الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم
قطعا انك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة
واما الاحاديث فهي معارضة بالاحاديث الدالة على العمل بالقياس وطريق
التوفيق ان يصرف الامر بالقياس الى بعض انواعه والنهي الى نوع اخر
واما اجماع الصحابة فقد سبق الجواب عنه واما اجماع العترة فممنوع ورواية
الامامية معارضة برواية الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة جواز العمل بالقياس
قوله العمل بالقياس يستلزم وقوع الاختلاف قلنا وكذلك العمل بالادلة
العقلية والنص يستلزم وقوع الاختلاف فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا
ها هنا قوله لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فانه لا يعتق عليه كل عبد له
اسود قلنا انه لو صرح مع ذلك وقال قيسوا عليه سائر عبيدي لم يعتق عليه
سائر عبيده ولو نص الله تعالى على حكم وقال قيسوا عليه لا نزاع في جواز العمل
فظهر الفرق بين الصورتين والسبب فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح و
الظنة لكثرة حاجاتهم وشرع رجوعهم دواعيهم وصوارفهم واما الشبهة
فجوابها ان غالب احكام الشرع معللة برعاية المصالح المعلومة والخصم انما
يبين خلاف ذلك في صور قليلة جدا وورود الصور النادرة على خلاف
الغالب لا يقدح في حصول الظن كما ان الغيم الرطب اذا لم يمطر نادرا
لا يقدح في ظن نزول المطر منه قوله البراءة الاصلية معلومة والقياس
دليل ظني والظن لا يعارض اليقين قلنا ينتقض ذلك بجواز العمل بالفتوى
والشهادة وتقويم المقومين وجواز العمل في الامور الدنيوية قوله القياس
اما ان يرد على وفق حكم الاصل او على خلافه قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله
الظن قد يخطئ وقد يصيب قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله الاكتفاء
بالقياس اكتفاء بادون البيانين مع القدرة على اعلاهما قلنا انه لا بد لك فلم لا يجوز
فان قالوا لولا انه لطف واللطف واجب قلنا الكلام على هذه الطريقة سبق في باب
الاجماع على الاستقصاء **المسئلة الثانية** قال النظام النص
على علة الحكم يفيد الامر بالقياس وهو قول ابي الحسين البصري وجماعة من
الفقهاء ومنهم من انكره وهو المختار وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة
علة في الفعل لم يكن التنصيص عليها تعبدا بالقياس وان كانت علة في الترك
كان التنصيص عليها تعبدا بالقياس لنا ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا

مسكرا احتمل ان تكون العلة هي الاسكار وان تكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد
كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامرين لم يجز القياس الا عند امر منسا
بالقياس فان قيل الا ان قيل كون الاسكار في ذلك المحل يحتمل ان يكون
جزءا من العلة فانا لو جوزنا ذلك يلزمنا تجويز مثله في العقليات حتى نقول هذه
الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل فالحركة القائمة لا بهذا المحل لا يكون
علة للمتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يدل على سقوط هذا
القيد عن درجة الاعتبار لان الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها
سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما واذا ثبت ذلك في العرف ثبت
مثله في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
سلمنا انه غير ساقط في العرف الا ان الاغلب على الظن سقوطه لان علة الحكم وجب
ان تكون منشأ الحكمة والمفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل وبذلك بل منشأ
المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن
الضرر المظنون سلمنا ان الغاء هذا القيد غير ظاهر لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا
قال الشرع حرمت الخمر لكونها مسكرا اما لو قال حرمة الخمر هي الاسكار لا يبقى ذلك
الاحتمال سلمنا ان دليلكم يمنع من القياس لكن ها هنا ما يدل على جوازه فان
قول الشرع حرمت الخمر لانها مسكر يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وذلك
يدل على ان العلة هي الاسكار فوجب ان يترتب الحكم عليه اينما وجد واما من
فرق بين الفعل والترك قال ان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك
كل رمانة حامضة واما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة
حامضة والجواب قوله هذا الاحتمال قائم في الحركة قلنا ان عنيت بالحركة معنى
يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيت بالحركة
شيئا آخر بحيث يصح فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطال ذلك
الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
انما عرف بالقرينة وان شفقته تمنع من تناول كل ما يقتضي ضررا فلم قلت
ان هذا المعنى حاصل في العلة المنصوصة قوله الغالب على الظن الغاء هذا
القيد قلنا هب ان الامر كذلك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على
ظننا كونه في معناه ثم الدليل دل على وجوب الاحتراز من الضرر المظنون فحينئذ
يجب علينا ان نحكم في الفرع بمثل حكم الاصل ولكن هذا هو الدليل الذي دل
على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا
مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس قوله لو صرح بان العلة هو الاسكار
لا يبقى فيه هذا الاحتمال قلنا في هذه الصورة نسلم انه اينما حصل الاسكار حصلت
الحرمة

لكن ذلك ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة
يوجب ثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن
العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون
هذا قياسا بلى انما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا الحشيش فيكون العلم
بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للحكم في الحشيش ومتى قال على هذا الوجه اندفع
الاحتمال المذكور وقوله ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة
الى نفس الاسكار قلنا لا نسلم فلعله قيد كون الاسكار فيه معتبر في العلية على ما
حققناه وقوله من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك الكل قلنا
لا نسلم لاحتمال ان يكون الداعي له الى الترك لا مطلق حموضة الرمانة بل حموضة
هذه الرمانة وانها غير حاصلة في ساير الرمانات سلمناه ولكن الفرق في ذلك
بين الفعل والترك فقوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل
رمانة حامضة قلنا ذلك لانه ما اكلها لمجرد حموضتها بل لاجل حموضتها مع قيام
الاشتهاء الصادق لها وخلو المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه
القيود باسرها لم توجد في اكل الرمانة الثانية **المسئلة الثالثة**
الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون ظاهرا جليا وقد لا يكون
كذلك والاول كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ومن الناس من قال
المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
لنا وجهان الاول ان المنع من التافيف لو دل عليه لدل عليه اما بحسب
موضوعه اللغوي او بحسب موضوعه العرفي والاول باطل بالضرورة لان
التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون منعا من الضرب والثاني
ايضا باطل لان النقل العرفي خلاف الاصل وايضا فلو ثبت هذا النقل
في العرف لما حسن من الملك اذا استولى على عدوه ان ينهى الجلاد عن
صفعه والاستهانة به والاستخفاف به وان كان يامره بقتله فاذا بطلت
دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس احتج المخالف
بامور احدها لو كان ذلك مستفادا من القياس لوجب ممن لا يقول بصحة
القياس ان لا يعلم ذلك وثانيها انه يلزم ان لا يعلم العاقل حرمة ضربهما
لو منعه الله عن القياس الشرعي وثالثها اجمعنا على ان قوله فلان
لا يملك حبة يفيد في العرف انه لا شيء له البتة وكذا قولهم لا يملك نقيرا
ولا قطميرا يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اصل اللغة عبارة
عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة عما في شق النواة وكذا قولهم
فلان موتمن على قنطار فانه يفيد في العرف كونه امينا على الاطلاق وانما

حكمناه في هذه الالفاظ بالنقل العرفي لمسارعة الفهم الى هذه المعاني العرفية فوجب
ان يكون حرمة التافيف موضوعة في العرف للمنع من الاذى لمسارعة الفهم اليه
والجواب عن الاول ان القياس قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا اما الاول
فكمن علم علة الحكم في الفرع واما الثاني فكما اذا كانت احدى المقدمتين او كلاهما
مظنونة والقائلون في هذه المسئلة من النوع الاول فلا جرم لم يكن الخلاف في صحة
القياس الظني قادحا في هذا القياس وهذا هو الجواب بعينه عن الثاني
اما الثالث فقوله لفلان حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لان الاكثر من الحبة توجد
فيه الحبة اما ما نقص عن الحبة فلا يتعرض له كلامه واما النقير والقطمير فقد
حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا واما قوله فلان موتمن
على قنطار فانما يفيد كونه موتمنا على ما دون القنطار لان ما دون القنطار
داخل في القنطار فاما ما فوقه فلا يدخل **المسئلة الرابعة** ثبوت
الحكم في الاصل اما ان يكون يقينيا او لا يكون فان كان يقينيا استحال ان
يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة اما اذا لم يكن يقينيا
فثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون اقوى من ثبوته في الاصل او مساويا او
دونه مثال الاول قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب
وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف الذي هو الاصل ومثال الثاني
قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد وانا نقيس عليه ما اذا بال
في الكوز وصبه في الماء الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا
هو الذي يسمى بالقياس في معنى الاصل ومثال الثالث جميع الاقيسة التي
يتمسك الفقهاء بها في مباحثهم واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون
ولما كانت مراتب الظنون غير محصورة فكذا القول في مراتب هذا التفاوت
القسم الثاني في الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة لحكم الاصل
وقد عرفت ان حاصل القياس يرجع الى اصلين احدهما ان الحكم في محل النص
معلل بالوصف الفلاني وثانيهما ان ذلك الوصف حاصل في الفرع
والاصل والاول اعظمهما واولاهما بالبحث والتدقيق والكلام في هذا القسم مرتب
على مقدمة وابواب اما المقدمة ففي تفسير العلة في هذا الموضع قال نفاة
القياس اما ان يكون المراد من العلة ما يكون مؤثرا في الحكم او ما يكون داعيا للشرع
الى اثباته او ما يكون معرفا فالمراد معنى رابعا والثلثة الاول باطلة والرابع لا بد
من افادة تصوره لينظر فيه هل يصح ام لا اما الاول وهو المؤثر الموجب فهو باطل من
وجوه الاول ان حكم الله تعالى على قول اهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه
القديم وانه يمتنع تعليله فضلا عن ان يقال بعلة محدثة واما على قول من يقول

الاحكام امور عارضة للافعال بوقوع تلك الافعال على جهات مخصوصة
فهو قول المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه وثانيها ان الواجب
هو الذي يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب وصف ثبوتي لانه مناقض
لعدم الاستحقاق وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق
معللا بهذا الترك لكان الوجود معللا بالعدم وهو محال فان قلت لم لا يجوز
ان يقال القادر لا ينفك عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فقد
فعل ضده واستحقاق العقاب معلل بفعل ضده قلت هذا لا يستقيم
على رأي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما لانه يجوز عندهما خلو القادر عن الاخذ
والترك وايضا ففعل الضد لم يستلزم الاخلال بالواجب لم يستلزم
استحقاق الذم والعقاب ولو فرضنا وقوع الاخلال بالواجب من غير فعل
الضد لاستلزم استحقاق الذم والعقاب فعلمنا ان المستلزم بالذات
لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده وثالثها ان العلل
الشرعية لو كانت مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة لكن
قد حصل هذا الاجتماع فالعلل غير مؤثرة بيان الملازمة ان الحكم مع علته
المستقلة واجب الحصول وما كان واجب الحصول لذاته استحال وقوعه
بغيره لان الواجب لذاته لا يكون واجبا بغيره فاذا اجتمع عليه علل
مستقلة كان لكونه مع هذا منقطعا عن الآخر وبالعكس فيلزم استغناؤه عن
الكل حال احتياجه الى الكل وهو محال بيان استثناء نقيض التالي ما اذا زنى
وارتد او لمس ومس معا فان الحكم هاهنا واحد لامتناع اجتماع المثلين
ونقل بجوازه فانه لا يكون استناد احد الحكمين الى احدى العلتين اولى
من استناده الى العلة الاخرى ومن استناد الحكم الاخر اليها فيعود الى كون
كل واحد من الحكمين معللا بكل واحد من العلتين وهو محال ورابعها ان
كون القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا لاستحقاق الذم والقصاص لو
كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا والعدوان صفة عدمية لان معناها عدم
استحقاقه لزم ان يكون العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرط الصدور الاثر عن المؤثر قلت لان علية
العلة ما كانت حاصلة قبل حصول هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله فتلك
العلية امر حادث لابد له من مؤثر وهو الشرط فلو جعلنا الشرط علة لزم
جعل العدم علة لتلك العلية وهو محال ومن الفقهاء من قال هذه الاشكالات
انما يتوجه على من يجعل هذه الاوصاف عللا مؤثرة لذواتها في هذه الاحكام
ونحن لا نقول بذلك بل كونها عللا لهذه الاحكام اوثبت بالشرع فهي

لا موجبة للاحكام لذواتها لان الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام وهذا
هو الذي عول عليه الغزالي في شفاء العليل فقال ان اردت بجعل الزنا
موجبا للرجم ان الشرع قال فمهما رأيتم انسانا يزني فاعلموا اني اوجبت
رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لذلك الحكم وهو غير
ما نحن فيه الآن وان اردت به ان الشرع جعل الزنا مؤثرا فيه في هذا الحكم
فهو باطل لوجهين الاول انه معترف بان الحكم ليس الا خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين وذلك هو كلامه القديم فكيف يعقل كون الصفة
المحدثة موجبة للشيء القديم سواء كانت الموجبة بالذات او بالجعل الثاني
ان الشارع اذا جعل الزنا علة لحال ذلك الجعل ان لم يصدر عنه امر البتة
لم يكن جاعلا البتة وان صدر عنه امر فذلك الامر اما الحكم او ما يؤثر في الحكم
او لا الحكم ولا ما يؤثر في الحكم فان كان الصادر هو الحكم كان المؤثر في الحكم هو
الشارع لا الوصف وقد فرض ان المؤثر هو الوصف هذا خلف وان كان
الصادر ما يؤثر في الحكم كان تأثير الشارع في اخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود
ثم انه بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون موجبيته لذاته لا بالشرع وان
كان الصادر لا الحكم ولا ما يؤثر فيه البتة لم يحصل الحكم حينئذ واذا لم يحصل
الحكم لم يجعل الشرع ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم وقد فرض كذلك
هذا خلف والتقسيم الثاني الداعي هو بالحقيقة ايضا موجب لان القادر
لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده لم يترجح فاعليته للشيء على فاعليته لضده
الا اذا علم ان له فيه مصلحة فذلك العلم هو الذي لاجله صار القادر فاعلا
لهذا الضد بدلا عن كونه فاعلا لذلك الضد فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية
مؤثرا فيها فمن قال العلة للشرع كان معناه ذلك اذا عرفت هذا فنقول
هذا في حق الله تعالى محال لوجهين الاول ان كل من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل
بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال انما قلنا ان من
فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض لانه اما ان يكون حصول ذلك
الغرض واللاحصول بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء واما ان يكون احدهما
اولى به في اعتقاده فان كان الاول استحال ان يكون غرضا والعلم به ضروري
بعد الاستقراء والاختبار وان كان الثاني كان حصول تلك الاولوية متعلقة
بفعل ذلك الغرض وكلما كان متعلقا على غيره لم يكن واجبا لذاته فحصول ذلك
الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن العدم لذاته فلا يكون كمال الله تعالى صفة
واجبة بل ممكنة الزوال عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت حصول
ذلك الغرض واللاحصول بالنسبة اليه تعالى على السواء لكن بالنسبة الى غيره

لا على السماوات اجرام الله تعالى يدل لا الغرض يعود اليه بل الغرض يعود الى العبد
قلت كونه تعالى فاعلا للفعل الذي يعود الى العبد فكونه غير فاعل له اما ان يتساويا
بالنسبة اليه تعالى من جميع الوجوه او لا يتساويا فان كان الاول استحال ان يكون
ذلك داعيا لله تعالى الى الفعل وايضا فكيف يعقل هذا مع ان المعتزلي يقول
لو لم يفعل لاستحق الذم ولما كان مستحقا للمدح ولصار سفيها غير مستحق للالهية
وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال الثاني الالبيه شاهدة بان الغرض
والحكمة ليس الا جلب المنفعة او دفع المضرة والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون
وسيلة اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة الى اللذة
مطلوبة بالغرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا الوسيلة الى الالم مهروب عنها
بالغرض والمهروب عنه بالذات ليس الا الالم فيرجع حاصل الغرض والحكمة الى تحصيل
اللذة ودفع الالم ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتدا من غير شي من الوسايط
ولا الم الا والله تعالى قادر على دفعه ابتدا من غير شي من الوسايط واذا كان الامر
كذلك استحال ان يكون فاعليته لشي لاجل تحصيل اللذة او دفع الالم لان الشي انما
يكون معللا لشي اخر اذا كان يلزم من عدم ما فرض علة عدم كل ما يعود معلولها
ان لا يكون العلية حاصلة البتة وبهذا الطريق علمنا ان نعيق الغراب وصرير
الباب ليس علة لوجود السماء والارض ولا بالعكس واذا ثبت هذا فنقول لما
لم يكن فاعلية الله تعالى لتحصيل اللذات ودفع الالام متوقفا البتة على وجود هذه
الوسايط ولم يكن ايضا فاعليته للوسايط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات
والالام استحال تعليل احدهما بالاخر واذا بطل التعليلات بطل كونها داعية
لما بينا ان الداعي علة لعلية العلة الفاعلية التفسير الثالث للعلة المعرف وقول
انه ايضا باطل لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بالعلة الفلانية استحال
ان يكون مرادنا من العلة المعرف والا لكان معنى الكلام ان الحكم في الاصل انما
عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وذلك باطل لان علية الوصف
الفلاني وذلك باطل لان علية الوصف لذلك الحكم لا يعرف الا بعد معرفة
ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفا والجواب اما المعتزلة فانهم
يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب وتارة بالداعي ويحتاجون الى الجواب
عن هذه الكلمات التي تقدمت والكلام في ذلك طويل اما اصحابنا فانهم
يفسرون بالمعرف واما قوله الحكم معرف بالنص فلا يمكن كون الوصف
معرفا له قلنا ذلك الحكم الثابت في محل الوفاق فرد من افراد ذلك النوع من
الحكم ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف معرفا لفرد اخر
من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى ذلك التقدير لا يكون معرفا للمعرف ثم اذا
وجدنا

نا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا يتخلف عنه المدلول

الباب الاول في الطرق الدالة على

علية الوصف في الاصل وهي عشرة النص والايما والاجماع والمناسبة
والدوران والشبه والطرد وتنقيح المناط وامور اخر اعتبرها قوم وهي عندنا
ضعيفة

الفصل الاول في النص

ونعني بالنص ما يكون دلالته
على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا في
المؤثرية وهو قولنا لعلة كذا ولسبب كذا وللموجب كذا ومن اجل
كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل واما الذي لا يكون
قاطعا فثلثة اللام وان والبا اما اللام فكقوله كذا كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فان قيل اللام ليست صريحة في العلية ويدل
عليه وجوه الاول انها تدخل على العلة فيقال ثبت هذا الحكم لعلة كذا ولو كانت
صريحة في التعليل لكان ذلك تكرارا الثاني انه تعالى قال ولقد ذرانا لجهنم
كثيرا من الجن والانس وبالاتفاق لا يجوز ان يكون ذلك غرضا الثالث قول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام ههنا للغرض الرابع تعالى الله
تعالى ولا يجوز ان يكون ذات الله غرضا قلت اهل اللغة صرحوا بان اللام للتعليل
وقولهم حجة واذا ثبت ذلك وجب القول بانها مجاز في هذه الصور واما
البا فكقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله واعلم ان اصل البا للالصاق
وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق هناك فحسن استعماله
فيه مجازا

ان لفظ علم انهاس الطواهر
عليكم انها مودم عرق
وثانيها البار

الفصل الثاني في الايما

وهو خمسة انواع النوع الاول
تعليق الحكم على العلة بحرف الفا وهو على وجهين الاول ان تدخل الفا على العلة ويكون
الحكم متقدما كقوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته به ناقته لا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيامة ملبيا الثاني ان تدخل الفا على الحكم ويكون العلة متقدمة
وذلك ايضا على وجهين احدهما ان يكون الفا داخلة على كلام الشرع مثل قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وثانيهما
ان تدخل على رواية الراوي مثل سها رسول الله فسجد وزنا ماعز فرجم فرعان
الاول اذا رتب الحكم على الصفة يشعر بكون الوصف علة سواء كان الوصف
مناسبا لذلك او لم يكن مناسبا لذلك الحكم وقال قوم لا يدل على العلية الا اذا كان
مناسبا لنا وجهان الاول اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء يستقبح
هذا الكلام في العرف فلا يخلو اما ان يكون الاستقباح لانه فهم منه انه جعل
كون الجاهل مستحقا للاكرام لجهله وكون العالم مستحقا للاستخفاف لعلمه او لانه
فهم منه انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاستخفاف والثاني

باطل لان الجاهل قد يستحق الاكرام لجهة اخرى نحو نسبه او شجاعته او سوابق
حقوقه والعالم يستحق الاستخفاف لفسقه او لسبب اخر فاذا بطل هذا القسم
ثبت الاول وذلك يدل على ان ترتيب الحكم على الوصف يقتضي كون الوصف علة
للحكم سواء حصلت المناسبة او لم يحصل فان قيل لم لا يجوز ان يقال الاستقباح انما
جاء لان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما امر باكرام الجاهل فقد
اثبت الحكم مع قيام المانع والنص يقتضي ان الحكم في هذا المثال لذلك فلم قلت
ان يكون في سائر الصور كذلك قلت الجواب عن الاول انا بينا انه يثبت استقباح
الاكرام مع الجهل فوجب ان لا يكون الجهل مانعا منه لئلا يلزم مخالفة الاصل وعن
الثاني انه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب ثبوته في كل الصور والا وقع الاشتراك
في هذا النوع من التركيب والاشتراك خلاف الاصل الوجه الثاني في المسألة
انه لابد لهذا الحكم من علة ولا علة الا هذا الوصف اما الاول فلانه لو ثبت الحكم
بدون العلة والداعي كان عبثا وهو على الله محال واما الثاني فلان غير هذا الوصف
كان معدوما والعلم بانه كان معدوما وما يوجب ظن بقائه على ذلك العدم على ما سيأتي
تقريره هذا الاصل واذا بقي على العدم امتنع ان يكون علة ثبت ان غيره يمتنع ان يكون
علة فوجب ان يكون العلة ذلك الوصف الفرع الثاني قد ذكرنا ان دخول الفاء
على ثلاثة اوجه ولا شك ان قول الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي
لانه يجوز ان يتطرق الى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز تطرقه الى كلام الشرع اما القسمان
الباقيان فيشبه ان يكون الذي يدخل الفاء فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية
من القسم الثاني لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد
واجب في العلل والعكس غير واجب فيها النوع الثاني ان يسأل الشارع عن حكم
عند علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم انها علة للحكم فاذا قال الاعرابي يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة فيعلم ان الكفارة وجبت لاجل الافطار وانما قلنا
ان ذلك مشعر بالعلية لان قوله عليك الكفارة كلام يصلح ان يكون جوابا
عن ذلك السؤال والكلام الذي يصلح ان يكون جوابا عن السؤال اذا ذكر عقيب
السؤال يغلب الظن بانه انما ذكره جوابا عن السؤال واذا ذكره جوابا عن السؤال
كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير افطرت فاعتق وحينئذ
يلتحق هذا بالنوع الاول فان قيل لا نزاع ان هذا الكلام صالح لان
يكون جوابا عن ذلك السؤال لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب
السؤال يحصل ظن انه ذكره ليكون جوابا عن ذلك السؤال فانه ربما ذكره لا
جوابا عن سؤال احد او لغرض اخر او زجرا له عن هذا السؤال كما ان العبد
اذا قال لسيده دخل فلان داري فيقول له السيد اشتغل بشانك فان ذلك

وهذا القصور لا يمكن ابطاله بهذا الاحتمال بما قاله بعضهم من انه لو لم يكن هذا الكلام
جوابا عن ذلك السؤال لكان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز لاحتمال
انه عليه السلام عرف انه لا حاجة بذلك المكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت
فلا يكون اعراض الرسول عن ذكر الجواب تاخيرا عن وقت الحاجة سلمنا انه
بقول الرسول جوابا عن السؤال مشعر بالتعليل فلم قلتم ان الذي يزعم الراوي انه
جواب عن السؤال يشعر به لاحتمال انه اشتبه الامر على الراوي فظن ما لم يكن
جوابا جوابا قلت الجواب عن الاول ان الاكثر ان الكلام الذي يصلح ان يكون جوابا
عن السؤال اذا ذكر عقيب السؤال فانما يذكر جوابا عنه والصورة التي ذكرتموها
نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني ان العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا
عنه او ليس جوابا عنه امر ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم لا يفتقر
فيه الى نظر دقيق النوع الثالث ان يذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا
لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام اربعة احدها ان يدفع
السؤال في صورة الاشكال بذكر الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من
الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعندهم هرة فقال عليه
السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها
من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وثانيها
ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء فيعلم انه انما ذكره لكونه
مؤثرا في الحكم كما روي انه قال عليه السلام تمرة طيبة وماء طهور وثالثها
ان تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام
اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فلو لم يكن نقصانه بالجفاف علة
في المنع من البيع لم يكن للتقرير عليه فائدة وهذا النص يدل على العلية من حيث
الجواب بالفاء ورابعها ان يقرر الرسول عليه السلام على حكم ما يشبه المسؤول
عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم
كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته
فنبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو
الاثر المطلوب منهما النوع الرابع ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر
صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان
احدهما ان لا يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل
لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق
بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في نفي الارث
علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب
وهو على خمسة اوجه

احدها ان يبيع الثمرة بلفظ يجري مجرى الشرط لقوله فاذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا يدل
على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع وثانيها ان يقع الحكم بالغاية
لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وثالثها ان يقع بالاستثنا كقوله تعالى
الا ان يعفون ورابعها ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى
لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان
التعقيد موثر في المواخذة وخامسها ان يستانف الشارع بذكر
صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان تؤثر كقوله عليه
السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الاعتماد في هذا النوع
على انه لا بد لذلك التغير من سبب ولا بد في ذكر ذلك الوصف من فائدة فاذا
جعلنا الوصف سببا للتغير حصلت الفائدة النوع الخامس النهي عن فعل
يمنع ما تقدم وجوبه علينا فنعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا كقوله تعالى
البيع مع علمنا بانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مانعا عن السعي لكان ذكره في
هذا الموضع غير جائز فذلك يدل على انه انما نهانا عنه لانه يمنع من الواجب
وكتحريم التافيف فان العلة فيه كونه مانعا من الاعظام الواجب فهذه جملة
اقسام الايما فرع الظاهر في هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد
يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما علمنا ان
الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفا الفكر لا يمنع من القضا وان الجوع
المبرح والالم المبرح يمنع علمنا ان علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر
وقول من يقول الغضب هو العلة لكونه مشوشا خطا لان الحكم لما دار مع تشويش
الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش
والغضب ملازمة اصلا لان تشويش الفكر قد يحصل لا عن غضب والغضب قد يحصل حيث
لا تشويش علمنا انه ليس بينهما ملازمة وحينئذ نعلم انه لا يمكن ان يكون الغضب
علة بل العلة انما هو التشويش فقط الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش
اطلاقا لاسم السبب على المسبب ويجب ان تعلم ان الذي به نصرف اللفظ
عن ظاهره لا بد وان يكون اقوى وجهات القوة ستاتي في باب التراجيح

الفصل الثالث في المناسبة وهو مرتب على فنون الاول
في المقدمات وفيه مسائل **المسالة الاولى** الناس ذكروا في
تعريف المناسب شيئين الاول انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان
تحصيلا وابقا وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقا بدفع المضرة

[illegible] فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع [illegible]

المضرة لان ما قصد ابقاوه فازالته مضرة وابقاوه دفع للمضرة ثم هذا
التحصيل والابقا قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما
ان يكون دينيا او دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها
والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليه واللذة قيل في حدها انها ادراك
الملايم والالم انه ادراك المنافي والصواب عندي انه لا يجوز تحديدهما لانهما
من اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما
وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني انه الملايم
لافعال العقلا في العادات فانه يقال هذه اللولوة تناسب هذه اللولوة
اي الجمع بينهما في سلك واحد متلايم وهذه الجبة تناسب هذه العمامة اي
الجمع بينهما متلايم والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالمصالح
والتعريف الثاني قول من يأباه **المسالة الثانية** في تقسيم
المناسب وذلك من وجهين الاول المناسب اما ان يكون حقيقيا
او اقناعيا اما الحقيقي فهو المناسب مناسبا اما ان يكون لمصلحة تتعلق
بالدنيا او لمصلحة تتعلق بالاخرة اما القسم الاول فهو على ثلثة اقسام لان رعاية
تلك المصلحة اما ان تكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او لا في محل الحاجة
اما الذي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة
وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل اما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص
وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم في القصاص حياة واما المال فهو محفوظ بشرع
الضمانات والحدود واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا لان
المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد
عن الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة الفساد
والتقاتل واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل
الحرب وقد نبه الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم
الاخر واما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر وقد نبه الله تعالى عليه بقوله
ان يوقع بينكم العداوة والبغضا فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية واما التي في
محل الحاجة فمثل تسليط الولي على تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية
لها في الحال الا ان الحاجة اليه توجد ما حاصله وهو تقييد الكفو الذي لو
فات فربما فات لا الى بدل واما التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة
فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن
الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم
تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انها منصب

كون

او لا في محل الضرورة

القصاص

شريف والرقيق بازال القذر والجمع بينهما غير متلائم ومنه ما يقع على معارضة قاعدة
معتبرة وهو مثل الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في
الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول واما الذي يكون مناسبا لمصلحة
تتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان
في سعادة الآخرة اعلم ان الاول ان كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه
ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب
اختلاف الظنون وقد استقصى امام الحرمين رحمه الله في امثلة هذه الاقسام ونحن
نكتفي منها بواحد قال قد ذكرنا ان حفظ النفوس بشرع القصاص من باب
المناسب الضروري ثم نعلم قطعا انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل
فانا كما نعلم انه لو لم يشرع القصاص في الجملة لوقع الهرج والمرج ولتادى الامر الى
ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل عن المحدد الى المثقل دفعا للقصاص
عن نفسه اذ ليس في المثقل زيادة مؤونة ليست في المحدد بل كان المثقل
اسهل من المحدد وعند هذا قال لا يجوز في كل شرع يراعى فيه مصالح الخلق
عدم وجوب القصاص بالمثقل قال فاما ايجاب قطع الايدي فاما ايجاب
القطع باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون من هذا الباب لكنه لا يظهر كونه منه
اما وجه الاحتمال فلانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لتادى الامر الى
ان كل من اراد قطع يد انسان استعان بشريك ليدفع القصاص عن
نفسه فتبطل الحكمة المرعية بشرع القصاص واما انه لا يظهر كونه من هذا الباب فلانه
يحتاج فيه الى الاستعانة بالغير وقد لا يساعد الغير عليه فليس وجه الحاجة الى
شرع القصاص هاهنا مثل وجه الحاجة الى شرعه في المنفرد واما المناسب
الاقناعي فهو الذي يظن به في اول الامر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه حق
البحث يظهر انه غير مناسب مثاله تعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة
والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرجين ووجه المناسبة ان كونه
نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع يناسب اعزازه والجمع بينهما
متناقض وهذا وان كان يظن به في الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس
كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا يجوز الصلاة معه ولا مناسبة البتة بين المنع
من الصلاة وبين المنع من بيعه التقسيم الثاني الوصف المناسب اما ان
يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم واحد منهما اما القسم الاول
فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه
او يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا
في نوع ذلك الحكم او في جنسه مثال تاثير النوع في النوع انه اذا ثبت ان حقيقة

حقيقة السكر اقتضت حرمة التحريم كان النبيذ ملحقا بالخمر لانه لا تفاوت
بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف المحلين واختلاف المحلين لا يقتضي ظاهرا
اختلاف الحالين مثال تاثير النوع في الجنس الاخوة من الاب والام تقتضي
التقديم في الميراث فيقاس عليه التقديم في النكاح والاخوة من الاب والام
نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور
لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين
مختلفين مثال تاثير الجنس في النوع اسقاط الصلاة عن الحائض تعليلا
بالمشقة فانه ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلاة وذلك مثل
تاثير المشقة في السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين مثال تاثير
الجنس في الجنس تعليل الاحكام بالحكم التي لا تشهد لها اصول معينة مثل ان
عليا رضي الله عنه اقام الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا
على اقامة الخلوة بالمراة مقام وطئها في الحرمة ثم اعلم ان للجنسية مراتب فاعم
اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم الحكم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب
ينقسم الى عبادة وغيرها والعبادة تنقسم الى صلاة وغيرها والصلاة تنقسم الى فرض
ونفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلاة وما ظهر تاثيره
في الصلاة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذلك في جانب الوصف اعم
اوصافه وصفا يناط به الاحكام حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة
وغير المناسبة واخص منه المناسب واخص منه المناسب الضروري
واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت
اليها اذا ظن التفات الشرع اليها فكل ما كان التفات الشرع اليه اكثر
كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن
كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون
اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه فهو غير معتبر اصلا
واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه او اعتبره فذلك يكون بحسب
اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود
له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة واعلم ان كل واحد من هذه
الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب العموم والخصوص قد يقع فيه كل واحد من
الاقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الاول ويحصل هناك اقسام كثيرة جدا ويقع
فيما بينها المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط القول فيها والله سبحانه
هو العالم بحقائقها **التقسيم الثالث** الوصف باعتبار الملائمة و
شهادة الاصل

على اربعة اقسام احدها ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف
في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه فهذا متفق على قبوله بين القايسين وهو كقياس
المثقل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا معتبر في خصوص
كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وثانيها مناسب
لا يلائم ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع ومثال حرمان القاتل عن
الميراث معارضة له بنقيض قصده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص وثالثها
مناسب ملائم لا يشهد له اصل معين بالاعتبار يعني اعتبر جنسه في جنسه
لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة
ورابعها مناسب يشهد له اصل معين ولكنه غير ملائم اي يشهد لنوعه
لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه لمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول
المسكر صيانة للعقل وقد يشهد لهذا المعنى الحكم بالاعتبار لكن لم يشهد له ساير
الاصول وهو المسمى بالمناسب الغريب فصل **المسئلة الثالثة** في ان المناسبة
لا تبطل بالمعارضة الدليل عليه ان كون الوصف مناسبا انما يكون لكونه مشتملا
على جلب منفعة او دفع مضرة وذلك لا يبطل بالمعارضة اما الاول فظاهر واما الثاني
فبدليل غالبه وجوه الاول ان المناسبتين المتعارضتين اما ان يكونا متساويين او
احدهما ارجح من الاخرى فان كان الاول لم يكن بطلان احدهما بالاخر اولى من
العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المقتضي لعدم كل واحد
منهما وجود الآخر والعلة لا بد وان يكون حاصلا مع المعلول فلو كان كل واحد منهما
موثرا في عدم الاخر لزم ان يكونا موجودين حال كونهما معدومين وذلك محال واما
ان لا يبطل واحد منهما بالآخر حال التعارض بالاخر وذلك هو المطلوب واما ان كانت
احدى المناسبتين اقوى فهاهنا لا يلزم التساقط ايضا لانه لو لزم التساقط
لكان لما بينهما من المنافاة لكنا بينا في القسم الاول انه لا منافاة بينهما لانهما اجتمعا
واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود احدهما عدم الاخر الثاني ان المفسدة
الراجحة اذا صارت معارضة لمصلحة مرجوحة فاما ان ينتفي من الراجح شي لاجل
المرجوح او لا ينتفي والاول باطل والا لزم ان يكون المفسدة المعارضة لمصلحة
مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوايب المصلحة وذلك باطل
بالبديهة والثاني ايضا باطل لان القدر الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة
يكون مساويا لتلك المصلحة فيعود القسم الاول في ذلك القدر المتساويين
بانه ليس اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يندفع كل واحد منهما
بالاخر وهو محال او لا يندفع واحد منهما بالاخر وهو المطلوب وايضا فليس
اندفاع بعض اجزا الطرف الراجح بالطرف المرجوح وبقا بعضه اولى من اندفاع

ع ما فرض باقيا وبقا ما فرض زايلا لان تلك الاجزا متساوية في الحقيقة
الثالث وهو ان نقرر في الشرع اثبات الاحكام المختلفة نظرا الى الجهات
المختلفة مثال الصلاة في الدار المغصوبة فانها من حيث انها صلاة سبب
الثواب ومن حيث انها غصب سبب العقاب والحكمة المقتضية للثواب
مشتملة على المصلحة والحكمة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة وعند
ذلك نقول المصلحة والمفسدة اما ان يتساويا او يكون احدهما راجحة
على الاخرى فعلى تقدير التساوي يندفع كل واحد منهما بالاخر فلا يبقى لا مصلحة
ولا مفسدة فوجب ان لا يترتب عليها لا مدح ولا ذم وقد فرضنا ترتبهما عليها
هذا خلف وان كانت احدى الجهتين راجحة كانت المرجوحة معدومة
فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا
هذا خلف واعلم ان هذا الوجه مبني على قول الفقهاء الصلاة في الدار
المغصوبة عبادة من وجه معصية من وجه الرابع العقلاء يقولون في فعل
معين الاتيان به مصلحة في حقي لولا ما فيه من المفسدة الفلانية ولولا
صحة اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة والا لما صح هذا الكلام
القسم الثاني من هذا الفصل في اقامة الدلالة على ان المناسبة
دالة على العلية نقول المناسبة تفيد ظن العلية والظن واجب العمل به
بيان الاول من وجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد
وهذه مصلحة فيحصل ظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فهذه مقدمات ثلثة
لا بد من اثباتها بالدليل اما المقدمة الاولى فالدليل عليها وجوه احدها
ان الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح او لا لمرجح والقسم الثاني
باطل والا لزم ترجيح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح وهو محال فثبت القسم الاول
فذلك المرجح اما ان يكون عائدا اليه تعالى او الى العبد والاول باطل باجماع
المسلمين فتعين الثاني وهو انه تعالى شرع الاحكام لامر عائد الى العبد والعائد
الى العبد اما ان يكون مصلحة العبد او مفسدته او ما لا يكون مصلحة ولا مفسدة
والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء فبقي الاول فثبت انه تعالى
انما شرع الاحكام لمصالح العباد وثانيها انه تعالى حكيم باجماع المسلمين
والحكيم لا يفعل الا المصلحة فان من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا والعبث على الله محال
للنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا
ما خلقت هذا باطلا ما خلقناهما الا بالحق واما الاجماع فقد اجمع المسلمون
على انه تعالى ليس بعابث واما المعقول فهو ان العبث سفه والسفه صفة
نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لا بد من مصلحة وتلك المصلحة

يمتنع عودها الى الله عز وجل كما بينا فلا بد من عودها الى العبد فثبت انه تعالى
شرع الاحكام لمصالح العباد الى الله عز وجل وثانيها انه تعالى خلق الآدمي
مشرفا مكرما لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم ومن كرم احدا ثم سعى في تحصيل
مطلوبه كان ذلك السعي ملايما لافعال العقلا مستحسنا فيما بينهم فاذن ظن كون
المكلف مشرفا مكرما يقتضي ظن انه تعالى لا يشرع الا ما يكون مصلحة له وثالثها
ان الله تعالى خلق الآدمي للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشي فلا بد وان يزيح عذره وعلته ويسعى في
تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال فيتمكن من الاشتغال باداء
ما امره به والاجتناب عما نهاه عنه وكونه مكلفا يقتضي ظن انه تعالى لا يشرع الا ما
يكون مصلحة له ورابعها النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ودفع المضار
عنه مطلوب للشرع قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال تعالى
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقال عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عليه السلام بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة وقال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وسادسها انه وصف
نفسه بكونه رؤوفا رحيما بعباده وقال ورحمتي وسعت كل شي فلو شرع ما لا يكون
للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رحمة ولا رأفة فهذه الوجوه الستة دالة على انه تعالى
ما شرع الاحكام الا لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك اما المعتزلة فقد
صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطا عنه وقالوا انه يقبح من الله تعالى فعل
القبيح وفعل العبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة وغرض واما الفقها
فانهم يصرحون بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ولو
سمعوا لفظ الغرض لكفروا قائله مع انه لا معنى لتلك اللام الا الغرض وايضا فانهم
يقولون انه وان كان لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا
ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا لا وجوبا فهذا منتهى الكلام في تقرير هذه
المقدمة اما المقدمة الثانية وهي ان هذا الفعل مشتمل على هذه الجهة من المصلحة
فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا تبينا كونه كذلك واما المقدمة الثالثة
وهي انا لما علمنا انه لا يشرع الحكم الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة حصل الظن
ان الداعي له تعالى الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فلم يستدلوا عليه من
وجهين الاول وهو ان المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم اما هذه المصلحة او
غيرها لا جائز ان يكون غيرها لان ذلك الغير اما ان يقال انه كان مقتضيا لذلك
الحكم في الازل او ما كان مقتضيا له في الازل والاول باطل والا لكان الحكم ثابتا
في الازل لكن التكليف بدون المكلف محال فتعين الثاني وهو انه ما كان مقتضيا

مقتضيا لهذا الحكم في الازل وذلك يفيد ظن استمرار هذا السلب لما ثبت
ان سنة الله تعالى ان العلم بوجود امر على وجه مخصوص يقتضي ظن بقائه على ذلك
الوجه ابدا واذا ثبت ظن ان غير هذا الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ان هذا
الوصف هو العلة لهذا الحكم ونحن ما ادعينا الا الظن الثاني ان العلم بكون الحاكم
حكيما مع العلم بان هذا الحكم فيه هذه الجهة من الحكمة يفيد في الشاهد ظن ان ذلك
الحكيم انما شرع ذلك الحكم لتلك الحكمة واذا كان الامر كذلك في الشاهد وجب ان
يكون في الغائب مثله بيان المقام الاول انا اذا رأينا ملكا من ملوك البلاد انه لا يفعل
فعلا الا الحكمة فاذا رأيناه يدفع مالا الى الفقير وعلمنا ان فقره يناسب دفع
المال اليه ولم يخطر ببالنا صفة اخرى فيها مناسبة لدفع المال غلب
على ظننا انه انما دفع المال اليه لفقره نعم لا ننكر انه يجوز ان يكون له غرض سوى
ما ذكرناه لكنه تجويز مرجوح لا يقدح في ذلك الظن الغالب اما اذا ظهر وجهان
من المناسبة مثل ان كان الفقير فقيها زاهدا فهاهنا ان تساوى الوجهان في القوة
لا يبقى ظن انه اعطاه لهذا الوصف ولذلك ولهما جميعا فثبت ان العلم بكون الفاعل
حكيما مع العلم بحصول جهة معينة في الحكمة ومع الغفلة عن ساير الجهات يقتضي
ظن ان ذلك الفاعل انما فعل لتلك الحكمة بيان المقام الثاني ان في الشاهد دار ذلك
ذلك الظن مع حصول ذينك العلمين وجودا وعدما والدوران دليل العلية ظاهرا
فيحصل ظن ان العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم باشتمال هذا الفعل على جهة
مصلحة ومع الغفلة عن ساير الجهات علة لحصول الظن بان ذلك الحكم انما اتى
بذلك الفعل لتلك الحكمة والعلة اينما حصلت حصل الحكم فاذا حصل ذانك العلمان
في افعال الله تعالى وجب ان يحصل ظن انه تعالى انما شرع ذلك الحكم لتلك المصلحة
فثبت بهذا ان المناسبة تفيد ظن العلية الوجه الثاني في بيان ان المناسبة
تفيد ظن العلية ان نسلم ان افعال الله تعالى واحكامه يمتنع ان تكون معللة
بالدواعي والاغراض ومع هذا فنقول ان المناسبة تفيد ظن العلية وبيانه
ان ظن المسلمين دوران الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقاها على
اشكالها وانوارها غير واجب ولكن الله تعالى لما اجرى عادته بابقائها على
حالة واحدة لا جرم يحصل ظن انها تبقى غدا او بعد غد على هذه الصفات
وكذلك نزول المطر عند الغيم الرطب وحصول الشبع عقيب الاكل والري
عقيب الشرب والاحراق عند مماسة النار غير واجب لكن العادة
لما اطردت بذلك لا جرم حصل ظن يقارب اليقين باستمرارها على مناهجها
والحاصل ان تكرر الشي مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل لا يحصل الا على ذلك
الوجه اذا ثبت هذا فنقول انا لما تأملنا الشرايع وجدنا الاحكام والمصالح

متعاربين لا ينفك احدهما عن الاخر وذلك معلوم بعد استقراء اوضاع الشرايع
واذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا مقتضيا ظن حصول الاخر وبالعكس
من غير ان يكون احدهما موثرا في الاخر داعيا اليه فثبت ان المناسبة دليل
العلية مع القطع بان احكام الله تعالى لا تعلل بالاغراض اما المقدمة الثانية
من اصل الدليل وهي ان المناسبة لما افادت ظن العلية وجب كون ذلك
القياس حجة فالاعتماد فيه على ما ذكرنا ان العمل بالظن واجب لما ان فيه دفع
الضرر عن النفس فهذا تمام الكلام في تقرير الدليل فان قيل لا نسلم انه تعالى
شرع الاحكام لمصلحة العقلاء فلو لم يخصص الصورة المعينة بالحكم لا بد وان يكون
لمرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون عايدا الى الله تعالى وان يكون عايدا الى العبد
قلنا اما ان ندعي ان التخصيص لا بد له من مخصص او لا ندعي ذلك وعلى التقدير
لا يمكنك القول بتعليل احكام الله بالمصالح اما على القول بان التخصيص لا بد له من
مخصص فلان افعال العباد اما ان تكون واقعة بالله او بالعبد فان كان الاول
كان الله تعالى فاعلا للكفر والمعصية ومع القول بذلك يستحيل القول بانه لا يفعل
الا ما يكون مصلحة للعبد وان كانت واقعة بالعبد فالعبد الفاعل للمعصية
مثلا اما ان يكون متمكنا من تركها او لا يكون فان لم يكن متمكنا من تركها وتلك القدرة
والداعية مخلوقة لله تعالى كان الله تعالى قد خلق في العبد ما يوجب المعصية و
يمنع العقل الانفكاك عنها ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي مصالح العباد
وان كان متمكنا من تركها فنقول لما كان كونه فاعلا للمعصية تاركا لها امران
ممكنان لم يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح لانا الآن نتكلم تفريعا على تسليم هذه المقدمة
فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم الاول وان كان من فعل الله
تعالى فاما ان يجب الترجح عند حصول ذلك المرجح من الله تعالى او لا يجب فان
وجب عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية ومع هذا لا يمكن القول بان
الله تعالى يراعي المصالح وان لم يجب كان حصول الترجيح ممكنا ان يكون وان لا يكون
فيفتقر الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الوجوب فيعود الاشكال
فان قلت عند حصول المرجح يصير الترجيح اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي الى حد
الوجوب قلت حصول الترجح ولا حصوله مع ذلك القدر من الاولوية اذا كانا
ممكنين فلنفرض وقوعهما فنسبة ذلك القدر من الاولوية الى الترجح واللاترجح على
السوا فاختصاص احد زماني حصول تلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الثاني
يكون ترجيحا للممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال لانا نتكلم الآن تفريعا على هذه
المقدمة فثبت ان القول بافتقار التخصيص الى المخصص يمنع من تعليل
افعال الله واحكامه بالمصالح واما ان القول بافتقار التخصيص الى المخصص

يمنع من القول بتعليل افعال الله واحكامه بالمصالح فلذلك ظاهر فثبت ان تعليل
افعال الله واحكامه بالمصالح وهذا الكلام كما انه اعتراض على ما قالوه فهو دلالة
قاطعة ابتداء في المسئلة وبه يظهر فساد ساير الوجوه التي عولوا عليها لانها ادلة
ظنية وما ذكرناه برهان قاطع فنقول ان ما ذكرته على تعليل احكام الله تعالى و
افعاله بالمصالح معناه ادلة قاطعة مانعة منه وهي وجوه الاول انه خالق
افعال العباد وذلك يمنع من القول بانه تعالى يراعي المصالح انما قلنا انه تعالى
خالق افعال العباد لوجوه احدها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما
بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان فعل العبد
واقع على كيفية مخصوصة وكمية مخصوصة مع جواز وقوعه على خلاف
تلك الكمية والكيفية فلا بد وان يكون ذلك الاختصاص لمخصص اذ لو عقل
الاختصاص لا لمخصص فليعقل اختصاص حدوث العالم بوقت معين [illegible]
مع جواز وقوعه لا على ذلك الوجه لا لمخصص وذلك يقتضي القدح في دليل اثبات
الصانع فثبت انه لا بد لفعل العبد من مخصص والتخصيص مسبوق بالعلم
فان التخصيص عبارة عن القصد الى ايقاعه على ذلك الوجه والقصد الى الايقاع
على ذلك مشروط بالشعور بذلك الوجه فالغافل عن الشيء يستحيل منه القصد الى
ايقاعه فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله وانما
قلنا انه غير عالم بتفاصيل افعاله لان النايم قد يفعل مع انه لا يخطر بباله شي من تلك
التفاصيل بل اليقظان يفعل افعالا كثيرة مع انه لا يخطر بباله كيفية تلك الافعال
فان من فعل حركة بطيئة فتلك البطوء اما ان يكون عبارة عن تخلل السكنات او عن
كيفية قائمة بالحركة فان كان الاول فالفاعل للحركة البطيئة فاعل في بعض الاحيان
حركة وفي غيرها سكونا مع انه لم يخطر بباله ذلك وان كان الثاني كان قد فعل حركة
وفعل فيها عرضا اخر هو ذلك البطوء له درجات مختلفة فهو قد فعل عرضا مخصوصا
في عرض اخر مع جواز ان يحصل ساير مراتب البطوء مع انه لم يخطر بباله شي من ذلك
فعلمنا انه قد يفعل ما لم يخطر بباله فثبت بهذه الدلالة ان العبد غير موجد الثاني
ان مقدور العبد مقدور لله تعالى فيجب وقوعه بقدرة الله تعالى انما قلنا ان مقدور
العبد مقدور لله تعالى لانه في نفسه ممكن والامكان مصحح للمقدورية وانما قلنا انه
لما كان مقدورا لله تعالى ~~لانه في نفسه~~ ممكن وجب وقوعه بقدرة الله لانا لو قدرنا
قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا فرضنا ان كل واحد منهما اراد ايجاده بحيث يجتمع
على ذلك الفعل موثران مستقلان بالايجاد وذلك محال لان الاثر مع الموثر المستقل
به يصير واجب الوقوع وكل ما كان ~~واجب الوقوع وكل ما كان~~ واجب الوقوع في نفسه
استحال استناده الى غيره وحينئذ يلزم ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد
منهما

فيلزم انقطاع ذلك الفعل عنهما حال استناده اليهما معا وهو محال و الثالث
اذا فرضنا ان العبد اراد تحريك المحل حال ما اراد الله تسكينه فاذا كانت قدرة
العبد مستقلة بالايجاد وقدرة الله تعالى ايضا مستقلة لم يكن وقوع احد
المقدورين اولى من وقوع الاخر فاما ان يمتنعا وهو محال لان المانع من وجود كل
واحد منهما وجود الاخر والمانع حاصل حال انتفاء الامتناع فيلزم وجودهما
عند عدمهما او يقعا جميعا فيلزم حصول الضدين وهو محال فان قلت قدرة
الله تعالى اقوى فكانت اولى بالتاثير قلت انها اقوى بمعنى انها مؤثرة في امور
اخر لا تؤثر فيها قدرة العبد اما فيما يرجع الى التاثير في ذلك المقدور الواحد
فيستحيل التفاوت لان ذلك المقدور شيء واحد لا يقبل التفاوت واذا لم يكن
في نفسه قابلا للتفاوت استحال وقوع التفاوت في التاثير فيه الرابع لو قدر
العبد على بعض المقدورات الممكنات لقدر على الكل لان المصحح للمقدورية
ليس الا الامكان وهو قضية واحدة فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في
المقدورية لكنه غير قادر على كل الممكنات لانه لا يقدر على خلق السموات و
الارض فيجب ان لا يقدر على الايجاد البتة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان العبد
غير موجد لافعاله بل موجدها هو الله عز وجل واذا كان كذلك كان ما حصل
من الكفر والمعاصي فهو من الله تعالى ولا شك ان الغالب على اهل العالم الكفر والمعاصي
ومع هذا القول لا يمكن القول بان الله تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة العبد فان قلت
هب ان الله تعالى هو الخالق لفعل العبد ولكن المكلف مخير في اختيار الكفر والايمان
والله تعالى هو الخالق لفعل العبد ولكن المكلف اجرى عادته بان يخلق الشيء على وفق
اختيار المكلف فان اختار الكفر خلق فيه الكفر وان اختار الايمان خلق فيه الايمان
فمنشا المفسدة هو اختيار المكلف قلت حصول اختيار الكفر بدلا عن اختيار
الايمان ان كان من المكلف لا من الله تعالى لم يكن الله تعالى فاعلا لكل افعال العباد وان
كان من الله فقد بطل الاختيار وتوجه الاشكال الدليل الثاني على انه لا يجوز تعليل
افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فهو مجبور
وذلك يقدح في رعاية المصالح وان قدر عليهما فلا بد وان ينتهي الى مرجح واقع بفعل
الله تعالى وعند حصول ذلك المرجح يجب وقوع الكفر فيكون الجبر لازما وذلك يقدح
في رعاية المصالح وبتقرير هذا الوجه قد تقدم الدليل الثالث انه قد وقع
التكليف بما لا يطاق وذلك يمنع من القول برعاية المصالح بيان الاول من
وجوه احدها انه كلف من علم انه لا يؤمن بالايمان وحصول الايمان منه يستلزم
انقلاب العلم جهلا وهذا الانقلاب محال والمفضي الى المحال محال فكان هذا
التكليف تكليفا بالمحال وثانيها انه اما ان يكلفه حال استواء الدواعي الى الفعل

والترك او حال رجحان احدهما على الاخر والاول محال لان الاستواء ما دام يكون
حاصلا امتنع الرجحان فالامر بالترجيح حال حصول الاستواء امر بالجمع بين الضدين
والثاني محال لان حال الترجيح يكون الراجح واجب الوقوع والمرجوح ممتنع الوقوع
فحال الرجحان ان كان مامورا بترجيح المرجوح كان مامورا بالجمع بين الضدين
وان كان مامورا بترجيح الراجح كان مامورا بايقاع الواقع وكل ذلك تكليف
ما لا يطاق وثالثها ان القدرة اذا حصلت في العبد فاما ان يؤمر بايقاع
الفعل في ذلك الزمان او في الزمان الثاني والاول محال لانه اذا وجد المقدور في
ذلك الزمان فلو امر الله تعالى العبد بايقاعه في ذلك الزمان كان هذا امرا بايجاد
الموجود وانه محال والثاني ايضا محال لان في الزمان الاول لم يكن متمكنا من الفعل
البتة كان امره بالفعل امرا لمن لا يقدر فان قلت انه ما امر في الحال بايقاع
الفعل في الحال حتى يلزم ما قلته بل امر في الحال بان يوقعه في الزمان الثاني
قلت هل لقولك يوقعه مفهوم زائد على الفعل ام لا فان لم يكن له مفهوم زائد لم يكن
لقولك انه امر في الحال بايقاع الفعل في الزمان الثاني الا انه اعلم في الحال
بانه لا بد وان يكون في الزمان الثاني بحيث يصدر عنه الفعل وفي هذا الزمان لم يحصل
الا الاعلام فاما الالزام فلا يحصل الا في الزمان الثاني فيعود الامر الى انه امر بايقاع
الفعل حال وقوعه فيه وان كان لقولك يوقعه مفهوم زائد على مفهوم الفعل
فذلك الزائد هل حصل في الزمان الاول ام ما حصل فان حصل في الزمان
الاول فقد امر في الزمان الاول بتحصيله فيلزم كونه مامورا بالشيء حال حصوله وان
لم يحصل في الزمان الاول بل في الزمان الثاني عاد ما ذكرنا من ان الحاصل في الزمان
الاول اعلام لا الزام والالزام لا يحصل الا في الزمان الثاني فيعود ما ذكرنا من انه امر
بالفعل حال وقوعه ورابعها ان الله تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا مامورين بالايمان
ومن الايمان تصديق الله في كل ما اخبر عنه فكانوا مامورين بان يصدقوا
انهم
الله تعالى في اخباره عنهم لا يؤمنون البتة وذلك تكليف ما لا يطاق وخامسها
ما بينا ان فعل العبد لا يحصل الا اذا خلق الله فيه داعية تلجئه الى الفعل
فالكافر اذن ملجا الى فعل الكفر فاذا كلف بالايمان كان تكليف ما لا يطاق
وسادسها ان الله تعالى امر بمعرفته وذلك تكليف ما لا يطاق لان الامر اما
ان يتوجه على العبد حال كونه عارفا بالله تعالى او لا في هذه الحالة فان كان الاول
كان العارف مامورا بتحصيل المعرفة فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال
وان كان الثاني فحال كونه غير عارف بالله تعالى استحال ان يكون عارفا بامر الله فحال
كونه كذلك يستحيل عليه ان يعرف امر الله فلا يتوجه عليه الامر فكان ذلك تكليفا
بما لا يطاق

وثانيها ان امرنا بالترك والامر بالترك اما ان قدرة لنا عليه لانا اذا تركنا
الفعل فلا معنى لهذا الترك الا انه بقي معدوما والمعدوم مستمر لا قدرة لنا عليه و
ثالثها من وجهين احدهما ان المعدوم نفي محض والقدرة مؤثرة فالجمع بينهما متناقض
وثانيهما ان العدم لما كان مستمرا امتنع التأثير فيه لان التأثير في الباقي
محال فان قلت الترك عندي امر وجودي وهو فعل ضده قلت الالزام ههنا
قائم لان الواحد منا قد يقوم بترك الشيء الذي لا يعرف له ضدا فلو امرنا في ذلك
الوقت بفعل ضده لكنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرف ماهيته فيكون ذلك ايضا قولا
بتكليف ما لا يطاق ولا اشكال ان ذلك يقدح في تعليل افعال الله واحكامه بمصالح
العباد الدليل الرابع ان تخصيص خلق العالم بالحين الذي خلق فيه دون ما قبله
او ما بعده يستحيل ان يكون معللا بغرض لان قبل حدوث العالم لا وقت ولا
زمان بل ليس الا الله تعالى والعدم الصرف يستحيل ان يحصل في العدم الصرف
وقت يكون منشأ المصالح ووقت يكون منشأ المفاسد الدليل الخامس
ان تقدير السموات والكواكب المعينة وتقدير البحار والارضين بمقاديرها المعينة
لا يجوز ان يكون رعاية لغرض الخلق فانا نعلم انه لو زاد في خلق الفلك الاعظم
مقدار خردلة او نقص فانه لا يتغير بذلك البتة شيء من المصالح المكلفين ولا من مفاسدهم
الدليل السادس انه تعالى خلق الكافر الفقير بحيث يكون في الدنيا من اول
عمره الى اخر عمره في المحنة وفي الاخرة يكون في اشد العذاب ابد الابدين ودهر
الداهرين وانه تعالى كان عالما من الازل الى الابد انه اذا خلقه وكلفه بالايمان
فانه لا يستفيد من الخلق والتكليف الا زيادة المحنة والبلاء فليت شعري انه تعالى
لا يعقل اما يكون مصلحة للمكلفين الدليل السابع انه تعالى خلق الخلق فركب
فيهم الشهوة والغضب حتى ان بعضهم يقتل بعضا وبعضهم يفجر ببعض ولقد كان
الله قادرا على ان يخلقنا في الجنة ويغنينا بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة
فان قلت انه تعالى انما فعل ذلك ليعطيه العوض في الاخرة وليكون لطفا لمكلف
اخر قلت اما العوض فلو اعطاه ابتداء كان اولى واما اللطف فاي عاقل يرضى
بان يقال انه حسن ايلام هذا الحيوان ليكون لطفا لذلك الحيوان الدليل
الثامن الوجوه المذكورة في اول هذا القسم على انه يستحيل ان يكون شيء من
افعاله واحكامه معللا بالمصالح فظهر بهذه الوجوه انه ليس الغالب في افعال
الله تعالى رعاية مصلحة الخلق واذا ثبت ذلك لم يغلب على الظن ان احكامه
معللة بمصالح الخلق فانا اذا رأينا شخصا يكون اغلب افعاله على الالتفات
الى المصالح ثم رأيناه حكم حكما فانه لا يغلب على ظننا استناد ذلك الحكم الى
مصلحة البتة هذا وحق الا ان الذي يكون محتاجا الى رعاية المصلحة اما

معدوم

اما الاله سبحانه وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد بالكلية لم يلزم ان
الغالب في افعاله ما لا يكون مصلحة الخلق كيف تغلب على الظن كون افعاله و
احكامه معللة بالمصالح سلمنا ان احكامه تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل
مصلحة من هذا الوجه الاول فالاعتماد فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن
واما الوجه الثاني فالاعتماد فيه على ان الدوران يفيد الظن والكلام في هذين
الموضعين سيأتي ان شاء الله تعالى ثم نقول على الوجه الثاني خاصة لم قلت لما حصل
الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حق الله تعالى قوله الدوران يفيد الظن
قلنا لكن بشرط ان لا يظهر وصف اخر في الاصل وههنا قد وجد وبيانه من وجهين
الاول هو انا انما حكمنا بذلك في حق الملك لعلمنا بان طبعه يميل الى جلب المصالح
ودفع المفاسد وذلك في حق الله تعالى مفقود الثاني ان المعتبر ليس دفع عموم
الحاجة بل دفع الحاجة المخصوصة ممن عرف عادة الملك وانه يراعي هذا
النوع اذ ذاك لا جرم يحصل له ظن ان غرض الملك من هذا الفعل هذا
المعنى او ذاك اما وعادات الله في رعاية اجناس المصالح وانواعها
مختلفة ولذلك قد يكون الشيء قبيحا في عقولنا وان كان حسنا عند الله تعالى
وقد يكون بالعكس ولهذا نقطع الان بقبح الشرائع الواردة في زمان موسى و
عيسى عليهما السلام وبحسن شريعتنا وان كان التفاوت فيه غير معلوم لنا واذا
كان كذلك ظهر الفرق بين الصورتين سلمنا انه ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه
معارض بامور احدها ان افعال الله تعالى واحكامه لو كانت لدفع حاجة العبد
لكانت الحاجات باسرها مدفوعة واللازم باطل فالملزوم باطل بيان الملازمة
ان الحاجات المختلفة مشتركة في اصل كونها حاجة ومتباينة بخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فما به يمتاز كل واحد من انواع الحاجة توجب
سقوط تلك الزوائد عن العلية وارتباط الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر
المشترك بين كل انواعه فاذا كان ذلك المسمى علة لشرع ما يصلح ان يكون
دافعا له لزم من هذا ان جميع الحاجات مدفوعة ولما لم يكن كذلك علمنا ان
التعليل بالحاجة غير جائز وثانيها ان التعليل احكام الله تعالى بالمصالح
يفضي الى مخالفة الاصل وذلك لان العبادات التي كانت مشروعة في زمان
موسى وعيسى عليهما السلام كانت واجبة وحسنة في تلك الازمنة وصارت
قبيحة في هذا الزمان فلا بد وان يكون ذلك لانه حصل شرط في ذلك الزمان
لم يحصل الان او وجد الان مانع ما كان موجودا في ذلك الزمان لكن توقف
المقتضي على وجود الشرط او تخلف حكمه لاجل المانع خلاف الاصل وثالثها
ان الحكم اما ان يكون معللا بنفس الحكمة او بالوصف المشتمل على الحكمة

والأول باطل لأن الحكمة غير مضبوطة فلا يجوز ربط الأحكام بها والثاني باطل
لأن الوصف إنما يكون علة للحكم لاشتماله على تلك الحكمة فيعود الأمر
إلى كون الحكمة علة لعلية الوصف فيعود المحذور المذكور والجواب قد بينا أن
أحكام الله مشروعة لأجل المصالح وأما الوجوه العقلية التي ذكرتموها فهي لو صحت
لقدحت في التكليف والكلام في القياس نفيا وإثباتا فرع على القول بالتكليف
فكانت تلك الوجوه غير مسموعة في هذا المقام وهذا هو الجواب المعتمد الكافي
في هذا المقام عن كل ما ذكروه وأما الفرقان اللذان ذكرهما ابن الشاهد والغالب
فذلك إنما يقدح في قول من يقول يجب عقلا تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح أما من
يقول إن ذلك غير واجب ولكنه تعالى فعل على هذا الوجه تفضلا وإحسانا
فذانك الفرقان لا يقدحان في قوله وأما المعارضات الثلاث الأخيرة فهي مخصوصة
بكون ذواتنا معللة بالدواعي والأغراض فإن جميع ما ذكروه قائم فيها والله تعالى أعلم

الفصل الرابع في المؤثر وهو أن يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم
في الأصول دون وصف آخر فيكون بأن يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر
في جنس ذلك الحكم ولا في عينه وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال
فيؤثر في رفع الحجر عن البكارة دون الثيوبة لأنها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع
الحجر لقولهم إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ من الأب في الميراث فينبغي
أن يقدم عليه في ولاية النكاح فإن قيل فلم قلتم لما أثرت الأخوة من الأب والأم
في التقديم في الإرث أثرت في التقديم في النكاح قلت ذكروا أنه يثبت ذلك
بالمناسبة وإن تعالوا إلا الفرق بين الأصل والفرع إلا كذا وهو ملغى وعند هذا
يظهر أن هذه الطريقة لا تمشي إلا بعد الرجوع إلى طريق المناسبة وطريق السبر

الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ثم في إثباته
أما الماهية فقد ذكر في تعريفها وجوه الأول ما قاله القاضي أبو بكر رحمه الله قال
الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته وإما أن لا يناسبه بذاته لكنه
يكون مستلزما لما يناسبه بذاته وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما
يناسبه لذاته فالأول هو الوصف المناسب والثاني الشبه والثالث الطرد
الثاني الوصف الذي لا يناسب الحكم إما أن يكون قد عرف
بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم وإما أن لا يكون كذلك
والأول هو الشبه لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في وجود ذلك
الحكم ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر
الأوصاف ليس كذلك يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره
واعلم أن الشافعي رحمة الله عليه سمى هذا القياس قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون

ن الفرع وانعكاس أصلين فإذا كانت مشابهته لأحد الصورتين أقوى
من مشابهته للأخرى ألحق لا محالة بالأقوى فأما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي
عن الشافعي رضي الله عنه أنه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد
المقتول للحر ولسائر المملوكات وعن ابن علية كان يعتبر الشبه في الصورة
كرد الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في عدم الوجوب والحق أنه
متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح
القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام النظر الثاني في أنه
حجة قال القاضي أبو بكر ليس بحجة لنا أنه يفيد ظن العلية فوجب العمل
به بيان الأول أنه لما ظن كونه مستلزما للعلية كان الاستلزام فيه يفيد ظن
الاستلزام في العلة وعلى التفسير الثاني أنه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علة والعلة
إما هذا الوصف وإما غيره ثم إن رأينا أن جنس هذا الوصف أثر في جنس ذلك
الحكم ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف فلا شك أن ميل القلب إلى
إسناد الحكم إلى هذا الوصف أقوى من ميله إلى إسناده إلى غير ذلك الوصف
وإذا ثبت أنه يفيد الظن وجب أن يكون حجة لما بينا أن العمل بالظن واجب
واحتج القاضي بوجهين الأول الوصف الذي سميتموه شبها إن كان
مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود
بالاتفاق الثاني أن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت
عنهم أنهم تمسكوا بالشبه والجواب عن الأول لا نسلم أن الوصف إذا
لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل إنما لا يكون مناسبا إذا كان
مستلزما للمناسب أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس
القريب لذلك الحكم فهو عندنا غير مردود وهذا أول المسألة وعن الثاني
أنا نعول في إثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله فاعتبروا أو
على ما ذكرنا أنه يجب العمل بالظن

الفصل السادس في
الدوران ومعناه أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفائه
وذلك يقع على وجهين أحدهما أن يقع ذلك في صورة واحدة فإن العصير
لما لم يكن مسكرا في أول الأمر لم يكن حراما فلما حدث وصف الإسكار فيه
حدثت الحرمة فلما صار خلا وزالت المسكرية زالت الحرمة أيضا والثاني
أن يوجد ذلك في صورتين وعندنا أنه يفيد ظن العلية وقال قوم من المعتزلة
إنه يفيد يقين العلية وقال آخرون لا يفيد يقين العلية ولا ظنها لنا وجهان
الأول أن الحكم لا بد له من علة وعلته إما هذا الوصف أو غيره والأول هو
المطلوب والثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك الغير كان موجودا قبل حدوث هذا
الحكم

اما كان موجودا قبله فان كان موجودا قبله وما كان هذا الحكم موجودا لزم تخلف
الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان قلنا ما كان موجودا فالاصل في الشي
بقاوه على ما كان فيحصل ظن انه بقي كما كان غير علة واذا حصل ظن ان غيره
ليس بعلة حصل ظن كون هذا الوصف علة لا محالة فان قلت ذات الحكم كما دار
مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذلك دار مع حدوث تعين ذلك
الوصف ومع حدوث حصول ذلك الوصف في ذلك المحل فيجب ان يكون
تعينه وحدوثه في ذلك المحل معتبرا في العلية وذلك يمنع من العلية قلت
تعين الشي معناه انه ليس غيره وهذا امر عدمي اذ لو كان وجوديا لكان ذلك الوجود
مساويا لسائر التعينات العامة لسائر الذوات في كونه تعينا وممتازا عنها
بخصوصية فيلزم ان يكون للتعين تعين اخر الى غير النهاية وهو محال واما حصول
الوصف في ذلك المحل فيستحيل ان يكون امرا وجوديا والا لكان ذلك الوصف
وصفا لذلك الوصف فلونه وصفا للوصف زايد عليه ولزم التسلسل واذا
ثبت ان التعين امر عدمي والحصول في المحل المعين امر عدمي استحال كونه علة والاخر
علة واما انه لا يكون علة فلان قولنا في الشي انه علة نقيض لقولنا انه ليس بعلة
وقولنا ليس بعلة يصح وصف المعدوم به في الجملة ووصف المعدوم لا يكون موجودا
فقولنا ليس بعلة امر عدمي وقولنا علة مناقض له ومناقض العدم ثبوت فمفهوم
قولنا علة امر ثبوتي فلو وصفنا العدم لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف
الذي هو نفي محض وهو محال واما انه لا يجوز ان يكون جزء علة فلانا لو فرضنا حصول
ساير الاجزا بدون هذا الجز الواحد فاما ان تحصل العلية او لا تحصل فان حصلت
العلية كان ساير الاجزا بدون هذا الجز تمام العلة فلا يكون هذا الجز جزء العلة وان
لم تحصل العلية عند عدم هذا الجز وحصلت عند حصوله كانت العلية انما حدثت
لاجل هذا الجز فيجعل علة تامة لعلية العلة وقد عرفت ان العدم لا يكون علة فوجب
ان لا يكون العدم جزء من العلة وهو المطلوب الوجه الثاني في ان الدوران
يفيد ظن العلية وهو ان بعض الدورانات يفيد ظن العلية فوجب
ان يكون كل دوران كذلك مفيدا لهذا الظن بيان الاول ان من دعي
باسم مغضب ثم ترك الغضب مع الدعا بذلك الاسم حصل هناك
ظن انه انما غضب لانه دعي بذلك الاسم وذلك الظن انما حصل من ذلك الاسم
الدوران لان الناس اذا قيل لهم لم اعتقدتم ذلك قالوا لاجل انا راينا
الغضب مع الدعا بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيعللون الظن
بالدوران بيان الثاني قول الله تعالى ان الله يامر بالعدل والعدل هو
التسويه ولن تحصل التسويه بين الدورانات الا بعد اشتراكهما في افاده
الظن

الظن واحتج المنكر بامور الاول ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية
فوجب ان لا يفيد شي منها ظن العلية بيان الاول من وجوه احدها ان العلة
والمعلول قد يكونان متلازمين نفيا واثباتا والدوران مشترك بين الجانبين
والعلية غير مشتركة بين الجانبين لان المعلول لا يكون علة لعلته وثانيها
ان الفصل لا بد وان يكون مساويا للنوع اذا وجب حكما فالدوران كما
يحصل مع العلة التي هي النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة مع ان
جزء العلة ليس بعلة وثالثها ان العلة قد يكون اقتضاها للمعلول موقوفا
على شرط فالدوران حاصل من شرط العلية مع انه ليس بعلة ورابعها
ان العلة قد يكون لها معلولان اما معا عند من يجوز ذلك او على الترتيب
فالدوران حاصل في علة العلة ومعلول المعلول ومعلول العلة مع انه لا علية
هنالك البتة وخامسها ان الجوهر والعرض متلازمان نفيا واثباتا وذات
الله تعالى وصفاته كذلك وكل واحد من صفاته مع سائر الصفات كذلك
ولا علية هناك وسادسها ان المتضايفين متلازمان كالابوة والبنوة
والمولى والعبد ويمتنع كون احدهما علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول
والمتضايفان معا وليس من المع بمتقدم وسابعها ان المكان والمتمكن
والحركة والزمان لا ينفك واحد منهما عن الاخر مع عدم العلة وثامنها ان
الجهات الست لا ينفك بعضها عن بعض مع عدم العلية وتاسعها ان علم
الله دائر مع كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان المعلوم جوهرا لعلمه جوهرا
ولو لم يكن المعلوم جوهرا فان الله تعالى لا يعلمه جوهرا فالعلم دائر مع المعلوم
وجودا وعدما مع انه يستحيل ان يكون احدهما علة للاخر اما انه لا يكون
العلم علة للمعلوم فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشي على ما هو به فما لم يكن
المعلوم في نفسه واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه
فاذن تعلق العلم به على ذلك الوجه مشروط بوقوعه على ذلك الوجه فلو
كان وقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه متوقفا على العلم
لزم الدور واما انه يستحيل ان يكون المعلوم علة للعلم فلان علم الله تعالى
صفة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك استحال ان يكون معلول علة
فثبت انه وجد الدوران هاهنا بدون العلية ثم ان علم الله تعالى متعلق
بما لا نهاية له من المعلومات فهاهنا دورانات لا نهاية لها بدون العلية
وعاشرها ان الاعراض عند اهل السنة لا تبقى بل هي الالوان والاشكال
تحدث حالا بعد حال فحين فني ذلك اللون وذلك الشكل عن ذلك الجسم فنيت
الالوان والاشكال وسائر الاعراض عن جميع الاجسام وحين حدثت

منه لون وشكل حالت سائر الاعراض في جميع العالم فقد حصلت هذه الدورانات
الكثيرة بدون العلية وحادي عشرها ان الفلك اذا تحرك تحرك بجميع اجزائه
فحركة كل واحد من اجزائه انما حدثت عند حركة جميع اجزائه وحين كان تلك
الحركة معدومة عن ذلك التحرك تتحرك سائر الاجزاء معدومة فقد حصلت
هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية وثاني عشرها ان جميع الحيوانات
يتنفس والانسان كل واحد منها اما ان يتنفس مع كون الاخر متنفسا او عقيبه
بلحظة قليلة فقد وجدت هذه الدورانات بدون العلية وثالث عشرها
ان الحكم كما دار مع الوصف وجودا وعدما فقد دار ايضا مع تعين الوصف
وخصوص المحل وخصوص وقوعه في الزمان المعين والمكان المعين وشيء من ذلك
لا يصلح للعلية لما ذكرنا انها امور عدمية والعدم غير صالح للعلية ورابع عشرها
ان الحد دائر مع المحدود وجودا وعدما مع انه لا علة هناك والرائحة
الفائحة في الخمر دائر مع الحرمة وجودا وعدما مع انه لا علة هناك والجواب
انا لو اوردنا الاستقصاء للقول في الدورانات المنفكة عن العلية لطال
الكلام ولكن فيما ذكرناه كفاية وانا قلنا ان بعض الدورانات لما انفكت عن
العلية وجب ان لا يحصل ظن العلية في شيء منها لانه اذا حصل دوران
ما منفكا عن العلية فلو قدرنا ان دورانا آخر يقتضي العلية لكان كونه
مقتضيا للعلية اما ان يتوقف على انضمام قيد آخر اليه او لا يتوقف فان
توقف كان المقتضي للعلية هو المجموع الحاصل من الدوران وذلك القيد
لا الدوران وحده وكلامنا الا في الدوران وحده وان لم يتوقف
فعوان مسمى الدوران حاصل في الموضعين جميعا فلو رجح احد طرفي
الجائز على الاخر لا لمرجح وهو محال فهذا تمام تقرير الدليل والوجه الثاني وهو الذي عول
عليه المتقدمون من القائلين قالوا الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف
بالاتفاق واما الانعكاس فانه غير معتبر في العلل الشرعية واذا كان كل
واحد منهما لا يدل على العلية كان المجموع منهما ايضا كذلك والجواب
عن الاول ان ذلك انما يقدح في قول من يقول الدوران وحده يوجب
ظن العلية ونحن لا نقول به بل ندعي ان الدوران يفيد ظن العلية بشرط
ان لا يقوم عليه دليل يقدح في كونه علة واذا خصصنا الدعوى على هذا الوجه
سقط ما ذكرتموه من الاسئلة وعن الثاني لم قلت ان كل واحد
منهما لما لم يفد ظن العلية وجب في المجموع ان يكون كذلك فانا نعلم ان
حال المجموع قد يكون مخالفا لحال كل واحد من اجزائه

الفصل السابع في السبر والتقسيم

التقسيم اما ان

ان يكون منحصرا بين النفي والاثبات او لا يكون فالاول هو ان يقال الحكم اما
ان يكون معللا او لا يكون وان كان معللا فاما ان يكون معللا بالوصف
الفلاني او بغيره وبطل ان لا يكون معللا او بغيره ذلك الوصف فتعين ان يكون معللا
بذلك الوصف وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية وقد يوجد
ذلك في الشرعيات كما يقال اجمعت الامة على ان حرمة الربا في البر معللة
واجمعوا على ان العلة اما المال او القوت او الكيل او الطعم وبطل التعليل
بالثلاثة الاول فتعين الرابع وكما يقال اجمعت الامة على ان ولاية الاجبار معللة
اما بالصغر او البكارة والاول باطل والا لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة
لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها فتعين التعليل
بالبكارة واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع بل يقتصر على ان يقول
حرمة الربا في البر اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل
باطل الا الطعم فتعين التعليل به فان قيل لا نسلم ان حرمة الربا معللة
فان الاحكام منها ما لا يعلل بدليل ان علية العلة غير معللة والا لزم
التسلسل واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يقال هذا من جملة ما لا يعلل سلمنا
كونه معللا فما الدليل على الحصر فانك قلت لو وجد وصف اخر لعرفه الفقهاء
البحاث قلت لعله عرفه لكن ستره وايضا فعدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود سلمنا الحصر لكن لا نسلم فساد الاقسام سلمنا فساد الحصر للمفردات
فلم لا يجوز ان يقال مجموع وصفين او ثلاثة منها علة واحدة سلمنا فساد سائر
الاقسام مفردا او مركبا لكن لم لا يجوز ان ينقسم هذا القسم الثاني الى قسمين فيكون
العلة احد قسميه فقط والجواب لا نزاع في ان التقسيم المنتشر لا يفيد
اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن اما قوله لم لا يجوز ان لا يكون هذا الحكم
معللا قلت لما سبق في باب المناسبة ان الدلائل العقلية والسمعية
دلت على تعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح فكان هذا الاحتمال مرجوحا
قوله ما الدليل على الحصر قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان المناظر
يقول الناظر لو اجتهد الناظر وبحث في الاوصاف ولم يطلع الا على القدر
المذكور ووقف على فساد كلها الا على الواحد فلا شك ان حكم قلبه بربط
ذلك الحكم بذلك الوصف اقوى من ربطه بغير ذلك الوصف واذا
حصل الظن وجب العمل به واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب
ان يكون الامر كذلك في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة الا اظهار ما حمله على الحكم
الثاني لو سلمنا انه لا بد من الدليل على الحصر فنقول لا شك ان جميع الاوصاف
كانت معدومة

او يكون معللا

ف

وكانت بحيث يصدق عليها انها لا توجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه
على ما كان فهذا القدر يفيد ظن عدم سائر الاوصاف فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا
هذا القدر قوله لا نسلم فساد سائر الاقسام قلنا يمكن افسادها بجميع المفسدات
من النقض وعدم التأثير وانواع الايماآت بل لا يمكن افسادها ههنا بعدم المناسبة
لانه حينئذ يحتاج الى ان يبين خلو ما يدعيه علة عن هذه المفسدة وذلك لا يتم
الا ببيان مناسبته ولو بين ذلك لاستغنى عن طريقة السبر قوله لم لا يجوز
ان يكون المجموع هو العلة قلنا لانعقاد الاجماع على ثبوت الحكم حيث لم يوجد المجموع
قوله لم لا يجوز ان يكون القاطع مخصوصا قلنا لان من اعتبر الطريق لم يعتبر طريقا
مخصوصا فكان القول به خرقا للاجماع

الفصل الثامن في الطرد

والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا
كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد
من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم
حاصلا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية واحتجوا على
التفسير الاول بوجهين احدهما ان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل
ملحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم
ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم الحاقا
لتلك الصورة الواحدة بسائر تلك الصور وثانيهما انا اذا رأينا فرس القاضي
واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضي في دار الامير وما ذلك الا لانا الفنا
مقارنتهما في سائر الصور افاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة واحتج المحا
بامرين اولهما ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد معه الحكم
وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع فاذا اثبتم ثبوت
الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة وتثبتم عليته بكونه مطردا لزم الدور
وهو باطل وثانيهما ان الحكم مع الحدود والجوهر مع العرض وذات الله
تعالى مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية والجواب
عن الاول انا لا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى يلزم
الدور بل نستدل بالمصاحبة في كل صور غير الفرع على العلية وحينئذ
لا يلزم الدور وعن الثاني ان غاية كلامكم حصول الاطراد في بعض الصور منفكا
عن العلية وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا كما ان الغيم الرطب
دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا وايضا
المناسبة والدوران والتأثير والايماء قد ينفك كل واحد منها عن العلية
ولم يكن ذلك قادحا في كونها دليلا على العلية ظاهرا فكذا ههنا اما التقسيم
الثاني

ني وهو اضعف الضربين فقد احتجوا عليه بانا اذا علمنا ان الحكم لا بد له من علة
وعلمنا حصول هذا الوصف وقد رأينا خلو ذهننا عن سائر الاوصاف فان علمنا
بانه لا بد للحكم من علة مع علمنا بوجود هذا الوصف يقتضيان اعتقاد كون
هذا الحكم معللا بذلك الوصف اذ لولا مقتضى ذلك لكان ذلك اما لاجل انه لا يستند
ذلك الحكم الى شيء او لاجل انه يستند الى شيء آخر والاول محال لان اعتقاد انه لا بد من علة
مناقض لعدم الاسناد والثاني محال لان اسناد الذهن ذلك الحكم الى غير ذلك
الوصف مشروط بشعور الذهن بغير ذلك وعند ذلك يحال خلو الذهن عن الشعور
بغير ذلك الوصف محال فثبت بهذا ان مجرد ذينك العلمين يقتضيان ظن العلية
بل عند الشعور بوصف آخر يزول ذلك الظن فالشعور بالغير كالمعارض
لما يقتضي ذلك الظن ونفي المعارض ليس على المستدل

حجة المنكرين

من وجهين الاول انه يفتح باب الهذيانات كقولهم في ازالة النجاسة مائع
لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن وقال بعضهم
في مسئلة اللمس طويل مشقوق فلا ينقض الطهارة لمسه كالبوق الثاني
ان تعليق الوصف المعين للحكم مع كونه مساويا لسائر الاوصاف قول في الدين
بمجرد التشهي فيكون باطلا لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة و
والجواب عن الاول ان ذلك الخلاف يدل على جهلهم بصورة المسئلة لانا نعول
مجرد المقارنة يفيد ظن العلية لكن بشرط ان لا يخطر بالبال وصف آخر هو اولى
بالرعاية منه ولكن هذا الشرط ساقط عن المعلل لان نفي المعارض ليس من وظيفته
وفي هذين المثالين انما يبطل ذلك لان العلم الضروري حاصل بوجود وصف
آخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا كون الدهن غير
مزيل للنجاسة علمنا ان الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا تبنى القنطرة
على جنسه فان قلت فهل يكفي في القدح في هذا التعليل ظهور وصف آخر
بالمثال قلت لا لان ذلك الوصف الآخر اما ان يكون متعديا الى الفرع او لا يكون
فان كان متعديا الى الفرع لم يضرنا لانا رضينا من الحكم المعرف وفيها معرف آخر
لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا وان لم يكن متعديا الى الفرع كان التعليل
بالوصف الذي ذكرته اولى لانا امرنا بالقياس في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والامر بالقياس امر بما يكون من ضروراته ومن ضرورات القياس
تعليل حكم الاصل بعلة متعدية فكان التعليل بما ذكرناه اولى من التعليل بما ذكره
الخصم اللهم الا ان يذكر الخصم وصفا آخر ويتعدى به الى فرع غير الفرع الذي وقع
الخلاف فيه فهناك يجب على المعلل الاشتغال بالترجيح والجواب عن الثاني
انا بينا ان مجرد المقارنة دليل العلية ظاهرا فلم يكن القول به بمجرد التشهي

الفصل التاسع في تنقيح المناط

قال الغزالي الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وذلك لا تاثير له في الحكم البتة فيلزم اشتراك الفرع والاصل في ذلك الحكم وهذا هو الذي يسميه اصحاب ابي حنيفة رحمه الله عليه بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس واعلم ان هذا يمكن ايراده على وجهين احدهما ان يقال هذا الحكم لابد له من مؤثر وذلك المؤثر اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي به امتاز الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم فيه وهذا طريق جيد الا انه استخراج العلة بطريق السبر انا قلنا حكم الاصل لابد له من علة وهي جهة الاشتراك او جهة الامتياز والثاني باطل فتعين الاول وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع فعلة الحكم حاصلة في الفرع فيلزم تحقق الحكم في الفرع وهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا وثانيهما ان يقال هذا الحكم لابد له من محل ولا يجوز ان يكون ما به الامتياز جزءا من محل هذا الحكم فالمحل هو القدر المشترك فاذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه مثلا يقال ما به امتياز الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع ملغى فمحل الحكم هو المفطر فاينما حصل المفطر وجب حصول الحكم وهذا الوجه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومتى حصل المركب حصل المفرد ثم لم يلزم من صدق قولنا الرجل طويل قولنا كل رجل طويل فكذا ههنا

الفصل العاشر في باقي الطرق الفاسدة

وهو طريقان قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف علة عجز الخصم عن افساده وهو ضعيف لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو اثبتنا كل ما لا نعرف دليلا على افساده لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما لو لم نثبت كل ما لا نعرف دليلا على صحته لزمنا ان لا نثبت ما لا نهاية له وهو حق الثاني قال بعضهم هذا الذي ذكرته عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فوجب دخوله تحت قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قيل هذا تسوية بين الاصل والفرع فيكون مأمورا به لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل وهذا ضعيف ايضا لان اقصى ما في الباب عموم اللفظ في هاتين الآيتين وتخصيص العموم بالاجماع جائز واجمع السلف على انه لابد من دلالة على تعيين الوصف للعلية ولهم ان ينكروا هذا الاجماع والله اعلم بالصواب

الباب الثاني في الطرق الدالة على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة

وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقول بالموجب والقلب

العلة

الفصل الاول في النقض وفيه مسائل

المسألة الاولى وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة له وزعم الاكثرون ان علية الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته وزعم آخرون ان علية الوصف وان ثبتت بالمناسبة او الدوران لكن اذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثرون انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا لنا وجوه الاول ان اقتضاء العلة للحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض او لا يعتبر فان اعتبر لم يكن علة الا عند انتفاء المعارض وهذا يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة بل بعضها وان لم يعتبر فسواء حصل المعارض او لم يحصل كان الحكم حاصلا وذلك يقدح في كون المعارض معارضا فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف الاقتضاء على انتفاء المعارض قوله هذا يدل على ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ما كان تمام العلة بل جزءا منها قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون هذا العدم شرطا لتاثير العلة في الحكم بيانه ان العلة اما ان يفسر بالمؤثر او الداعي او المعرف اما المؤثر فاما ان يكون قادرا او موجبا اما القادر فيجوز ان يتوقف صحة تاثيره على انتفاء المعارض لامور احدها ان الفعل في الازل محال لان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال فلا جرم توقف صحة تاثير قدرة الله في الفعل على عدم الازل والقيد العدمي لا يجوز ان يكون من المؤثرات الحقيقية فهو اذن شرط صحة التاثير وثانيها ان اشالة القادر الثقيل الى فوق يقتضي الصعود الى فوق بشرط ان لا يجره قادر آخر الى اسفل والقيد العدمي لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي والثالث العالم لا يصح منه خلق السواد في المحل الا بشرط عدم البياض عنه والعدم لا يكون جزءا اما الموجب فهو ان الثقل يوجب الهوي بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة توجب الادراك بشرط عدم الحجاب اما الداعي فمن اعطى انسانا لفقره فجاءه آخر فقال لا اعطيه لانه يهودي فعدم كون الاول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي لاعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية خاطرة بباله فضلا عن علمها وما لا يكون خاطرا بالبال لا يكون جزءا من الداعي فعلمنا ان عدم كون الاول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي اما المعرف فالعام المخصوص دليل على الحكم وعدم المخصص ليس جزءا من المعرف والا لكان يجب ذكره عند الاستدلال فثبت بما ذكرنا ان عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة سلمنا كونه جزءا ولكن يرجع الخلاف في هذه المسألة الى بحث لفظي لا فائدة فيه لان من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على ان اقتضاء العلة للحكم لابد فيه من ذلك العدم وانتم ايضا سلمتم ان المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلة فلم يبق الخلاف الا في ان ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلة ام لا ومعلوم ان ذلك لا فائدة فيه

والجواب قد بينا انه لو توقف اقتضا العلة للحكم على انتفا المعارض
لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءها قوله لو كان كذلك
لم يجعل العقل العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ لا نقول ان عدم المعارض
جزء العلة بل نقول انه يدل على انه حدث امر وجودي انضم الى ما كان موجودا قبل
وصار ذلك المجموع علة تامة فلم يلزم من قولنا العلة التامة انما وجدت حال عدم
المعارض ان يجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة بالمعرف لم يمتنع
جعل العقل العدمي جزءا من العلة بهذا التفسير كما انا نجعل انتفا المعارض
جزءا من دلالة المعجز على الصدق قوله لو كان عدم المخصص جزءا من المعرف
لوجب على المتمسك بالعام المخصوص ذكر عدم المخصصات قلنا لا نسلم
لا يجوز التمسك بالعام الا بعد ظن عدم المخصصات قلنا انما لم يجب الفكر في الابتدا
فلذلك يتعلق باوضاع اهل الجدل والتمسك بها في اثبات الحقائق غير جائز
قوله انه يصير الخلاف لفظيا قلنا لا نسلم فانا اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب
لم يجعل العدم جزءا من العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن يجوز
الى التخصيص لا نقول بذلك وان فسرناها بالامارة ظهر الخلاف في المعنى
ايضا لان من اثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك العقل العدمي فان وجد
فيه مناسبة صحح العلة والا ابطلها ومن جوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من
هذا العقل العدمي الحجة الثالثة في المسئلة انه لا بد وان يكون بين كون المقتضي
مقتضيا اقتضا حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة
بالذات ويشترط طريان احد الضدين انتفا الضد الاول فلو جاز ان يكون انتفا الاول
لطريان اللاحق لزم الدور فلما كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن ان
يكون مقتضيا بالفعل لم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق
المانع بالفعل والا لزم الدور فاذن المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا بالمانع بل
بذاته وقد انعقد الاجماع على ان ما يكون كذلك فانه لا يصلح للعلية الحجة الرابعة
الوصف وجد في الاصل مع وجود الحكم وفي صورة التخصيص مع عدم الحكم ووجوده
مع عدم الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة
التخصيص يقتضي القطع بانه ليس بعلة لذلك الحكم ثم ان الوصف الحاصل في
الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو ايضا مثل الوصف الحاصل
في صورة التخصيص فليس الحاقه باحدهما اولى من الحاقه بالاخر ولما تعارضا لم يجز
الحاقه بواحد منهما فلم يجز الحكم عليه بالعلية قال المجوزون الاصل في الوصف المناسب
مع الاقتران ان يكون علة فيجد ذلك اذا رأينا الحكم متخلفا عنه في صورة وعثرنا
في تلك الصورة على امر يصلح ان يكون مانعا وجب احالة ذلك التخلف على المانع عملا

عملا بذلك الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي
فحيث لم يترتب الحكم عليه وجب الحكم بانه ليس بعلة عملا بهذا الاصل
وصار هذا الاصل معارضا للاصل الذي ذكرتموه واذا تعارضا
وجب الرجوع الى ما كان عليه اولا وهو عدم العلية قال المجوزون الترجيح
معنا من وجهين الاول انا لو اعتقدنا ان هذا الوصف غير مؤثر لكنا تاركين العمل
بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه ولو اعتقدنا انه مؤثر عملنا بما ذكرتم من
الدليلين في بعض الوجوه لان ذلك الوصف يعمل الاثر في بعض الصور ولا شك
ان ترك العمل بالدليل من وجه اولى من ترك العمل بالدليل من كل الوجوه الثاني
وهو ان الوصف الذي يدعى كونه مانعا في صورة التخصيص يناسب انتفا
الحكم والانتفا حاصل معه فيغلب على الظن ان المؤثر في ذلك الانتفا هو ذلك
المانع واذا ثبت استناد ذلك الانتفا الى المانع امتنع ان يكون استناده الى عدم المقتضي
اذا ثبت هذا فنقول معكم اصل واحد وهو ان الاصل ترتب الحكم على العلة ومعنا اصلان
احدهما ان المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف في الاصل علة لثبوت الحكم فيه
والثاني ان المناسبة مع الاقتران في صورة التخصيص دليل على كون المانع علة لانتفا
الحكم فيها ومعلوم ان العمل بالاصلين اولى من العمل بالاصل الواحد اجاب المانعون
عن الاول بانا لا نسلم ان المناسبة والاقتران دليل العلية بل عندنا المناسبة
مع الاقتران والاطراد دليل العلة فان جعلتم الاطراد جزءا من درجة الاعتبار
فهو اول المسئلة وعن الثاني انا لا نسلم انتفا الحكم في محل التخصيص معلل
بالمانع لان ذلك الانتفا كان حاصلا قبل حضور ذلك المانع والحاصل لا يمكن
تحصيله ثانيا اجاب المثبتون عن هذا من وجهين الاول ان العلل الشرعية
معرفات ولا يمتنع كون المتاخر علة للمتقدم بهذا التفسير الثاني ان المانع
علة لنفي الحكم لا لانتفائه والنفي عبارة عن منعه من الدخول في الوجود
بعد كونه بعرضية الدخول اجاب المانعون عن الاول بانه اذا كان المراد
من العلة المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفا بعدم المقتضي تعليله
ايضا بالمانع لجواز ان يدل على المدلول الواحد دليلان احدهما وجودي و
الاخر عدمي وعن الثاني ان تاثير المانع ليس في اعدام شيء لان ذلك يستدعي
سابقة الوجود وها هنا الحكم لم يوجد البتة فيمتنع اعدامه فيعلم ان المستند
الى المانع ليس الى ذلك العدم السابق احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه احدها
ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الافراد وكما ان
تخصيص العام لا يقدح في كونه علة فكذا تخصيص العلة وثانيها ان
اقتضا الوصف لذلك الحكم في هذا المحال اما ان يتوقف على انتفا
الحكم

في ذلك المحل الآخر او لا يتوقف والاول محال لانه يلزم توقف احدهما على الآخر او لي
من العكس وليس افتقار كل واحد منهما الى الآخر فيلزم الدور وان لم يتوقف واحد منهما
الى الآخر فحينئذ لا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر ولا يلزم من انتفاء كون الوصف
مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل الآخر وثانيها
العقلاء اجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور لقيام
دليل اقوى من الاول ثم مع انه يجوز التمسك بالاول عند عدم المعارض
فان الانسان يلبس الثوب لدفع الحر والبرد واذا اتفق لبعض الناس ان قال
لظالم ان لبست هذا الثوب قتلتك فانه يترك العمل بمقتضى الدليل
الاول في هذه الصورة وان كان يعمل بمقتضاه في غيرها واذا ثبت حسن
ذلك في العادة وجب حسنه في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وثالثها وهو ان العلل الشرعية امارة فوجودها
في بعض الصور دون حكمها لا يخرجها عن كونها امارة لانه ليس من شرط كون الشيء
امارة على الحكم ان يستلزمه دائما فان الغيم الرطب في الشتاء امارة المطر في بعض
الاوقات لا يقدح في كونه امارة وخامسها ان الوصف المناسب بعد التخصيص
يقتضي ظن ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان الاول انا اذا عرفنا من الانسان كونه مشفقا
مكرما مطلوب البقاء غلب على ظننا حرمة قتله وان لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت
ماهية الجناية فضلا عن علمنا بها فعلمنا ان مجرد النظر الى الانسانية مع ما لها من
الشرف يفيد ظن حرمة القتل وان عدم كون الجاني البتة جزءا من المقتضي لهذا الظن
واذا كان كذلك فانا اذا حصلت الانسانية حصل ظن حرمة القتل واذا ثبت انه يفيد
ظن الحكم وجب العمل به لان العمل بالظن واجب وسادسها ان بعض الصحابة قال
بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا حكم معدول به عن القياس
وعن ابن عمر رضي الله عنهما مثله ولم ينقل عن احد انه انكر ذلك عليهما وذلك يفيد
انعقاد الاجماع وسابعها انه وجد في الاصل المناسب مع الاقتران في ثبوت الحكم
وفي صورة التخصيص المناسب مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو اضفنا في صورة التخصيص
انتفاء الحكم الى انتفاء المقتضي كنا قد تركنا العمل بذينك الاصلين لكنا عملنا باصل واحد
وهو ان الاصل ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي اما لو اضفنا في صورة التخصيص انتفاء
الحكم الى حصول المانع كنا عملنا بذينك الاصلين وخالفنا اصلا واحدا وهو ان يكون عدم
الحكم لعدم المقتضي ومعلوم ان مخالفة الاصل الواحد لابقاء الاصلين اولى من العكس
فاحالة انتفاء الحكم على المانع اولى من احالته على عدم المقتضي **والجواب**
عن الاول ان نقول لما الجامع ثم الفرق ان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت
موقوفة على علم المخصص الا ان علم المخصص اذا ضم الى العام صار المجموع دليلا

دليلا على الحكم اما العلة فان دلالتها موقوفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه
الى العلة على جميع التقديرات اما اولا فلان منهم من منع كون القيد العدمي
جزءا من علة الحكم الوجودي والذين جوزوه قالوا انما يجوز ذلك بشرط ان يكون مناسبا
فلا جرم وجب ذكره في اول الامر ليعرف انه هل يصلح ان يكون جزءا لعلة الحكم ام لا وعن
الثاني انا ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي كان شرط كونه علة للحكم في محل
ان يكون العلة لذلك الحكم في جميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لماهيتها ومقتضى
الماهية امر واحد وان كانت تلك الماهية مقتضية موجبة لذلك الحكم في موضع
وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا وعن الثالث انه لا نزاع فيما قالوه ولكنا
ندعي ان يعطف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص قيدا على العلة وهو ما اقاموا
الدلالة على فساد ذلك وعن الرابع ان النظر في الامارة انما يفيد ظن الحكم اذا غلب
على الظن انتفاء ما يلازمه انتفاء الحكم فان من رأى الغيم الرطب في الشتاء بدون المطر في
بعض الاوقات ثم رآه مرة اخرى فانه لا يغلب على ظنه نزول المطر اذا غلب على ظنه انتفاء
الامر الذي لاجله عدم المطر في المرة الاولى وذلك لا يقدح في قولنا وعن الخامس انا نسلم
لكن ندعي انه يعطف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص قيدا على العلة وعن السادس
هب انهم قالوا بذلك لكنهم لم يقولوا التمسك بهذا القياس جائز ام لا وعن السابع ما
ذكرناه في الحجة الثالثة من جانبنا **المسألة الثامنة** في كيفية دفع النقض
اعلم انه لا يمكن الا باحد امرين احدهما المنع في حصول تمام تلك الاوصاف في صورة النقض
والثاني المنع من عدم الحكم فيها اما القسم الاول ففيه ابحاث احدها المستدل اذا
منع من وجود الوصف في صورة النقض لم يمكن المعترض من اقامة الدليل على
وجوده فيها لانه انتقال الى مسألة اخرى بلى لو قال المعترض ما دللت به على وجود المعنى
في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا لو صح لكان نقضا على وجود دليل
العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي بدأ
به الى غيره وثانيها ان المنع من وجود الوصف في صورة النقض انما يمكن لوجود
قيد في العلة يدفع النقض وذلك القيد اما ان يكون له معنى واحد او معنيان فان
كان معناه واحدا فاما ان يكون وقوع الاحتراز به ظاهرا او لا يكون مثال الظاهر قولنا
طهارة عن حدث فيفتقر الى النية كالتيمم فينقضه بازالة النجاسة فيقول انا
نقول عن حدث وازالة النجاسة لا تكون عن حدث مثال الخفي قولنا في السلم الحال
عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع والا ينتقض بالكتابة لانها ليست
معاوضة بل عقد ارفاق اما اذا كان اللفظ له معنيان فاما ان يكون مقولا عليهما
بالتواطؤ او بالاشتراك مثال التواطؤ قولنا عبادة متكررة فتفتقر الى تعيين النية
كالصلاة فان قيل ينتقض بالحج فانه يتكرر على زيد وعمرو قلنا التكرر مقول على
التكرر

في الازمان وعلى البلدان في الاشخاص والاظهر هو الاول وهو مرادنا هاهنا مثال الاسراك
قولنا جمع الطلاق في القرء الواحد فلا يكون مبتدعا كما لو طلقها ثلثا في قرء واحد مع
الرجعة بين الطلقتين فان قيل ينتقض بما لو طلقها في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر
وثالثها انه هل يجوز دفع النقض بقيد طردي اما الطارد دون فلا يجوزه واما
منكر الطرد فمنهم من جوزه والحق انه لا يجوز لان احد اجزاء العلة اذا لم يكن موثرا لم يكن المجموع
العلة موثرا ولانه لو جاز تقييده بالقيد الطردي لجاز تقييده بنعيق الغراب وصرير
الباب وبالشخص والوقت والاوزاع في شهادة **القسم الثاني** في منع علة الحكم
وفيه ابحاث احدها ان انتفاء الحكم ان كان مذهبا للمعلل والمعترض معا كان متوجها
وان كان مذهبا للمعلل فقط كان متوجها ايضا لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته
في الاطراد فلان لا يجب على غيره كان اولى وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه
لان خلاف المعترض في تلك المسئلة كخلافه في المسئلة الاولى وهو محجوج بذلك الدليل في
المسئلتين معا وثانيها ان المنع من علة الحكم قد يكون ظاهرا او معلوما وقد يكون خفيا
وهو على وجهين الاول كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل
ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط في الاجارة بل تقدير للمعقود عليه الثاني كقولنا
عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض بالنكاح قلنا هاهنا لا يبطل
بالموت لكن انتهى العقد وثالثها ان الحكم اما ان يكون مجملا او مفصلا او كل واحد منهما
اما في طرف الثبوت او في طرف الانتفاء فهذه الاقسام الاربعة الاول الاثبات المجمل
والمراد انا ندعي ثبوته ولو في صورة ما فهذا لا ينتقض بالنفي المفصل فهو النفي عن
صورة معينة لان الثبوت المجمل يكفي فيه ثبوته في صورة واحدة والثبوت في صورة واحدة
لا يناقضه النفي في صورة معينة الثاني النفي المجمل ومعناه انه لا يثبت البتة ولا في صورة
واحدة فهذا ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء النفي عن كل الصور يناقضه الثبوت
في صورة واحدة الثالث الاثبات المفصل لا يناقضه النفي المفصل لان الثبوت في
صورة معينة لا يناقضه النفي في صورة اخرى لكن لا يناقضه النفي المجمل لان الثبوت
في صورة واحدة يناقضه النفي العام الرابع النفي المفصل لا يناقضه
الاثبات المفصل لما تقدم ولا الاثبات المجمل لانه في قوة الاثبات المفصل
بل يناقضه الاثبات العام ورابعها ان الحكم الذي لا يكون ثابتا
تحقيقا لكنه ثابت تقديرا هل يكون ذلك دافعا للنقض مثاله اذا قال ملك
الام علة لرق الولد فقيل ينتقض ذلك بولد المغرور بحرية الجارية فانه ينعقد
ولده حرا مع ان ملك الولد حاصلا لكنه موجود تقديرا بدليل ان الغرم
يجب على المغرور ولولا ان الرق في حكم الاصل المنقطع والا لما وجبت قيمة الولد
المسئلة الثالثة مشتملة على فرعين من فروع تخصيص العلة

الاول اذا تخلف الحكم لمانع هل يقدح ذلك في صحة العلة ام لا قال قوم لا يقدح
لانا لم ندع في مثل هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ادعينا كونها
مستلزمة للحكم ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يقدح في كونها مستلزمة
له غالبا فوجب ان لا يكون مفسدا للعلة والحق انه مفسد لان ذات العلة اما ان
يكون مستلزمة للحكم او لا يكون فان كانت مستلزمة له وجب كونها كذلك
ابدا ولو كانت كذلك ابدا لما زال عنه الحكم الا المزيل وذلك المزيل هو المانع فمهما
زالت تلك المستلزمية بالمزيل علمنا ان تلك الذات غير موصوفة بتلك المستلزمية
فوجب ان لا يكون علة الثاني المتمسك بالعلة المخصوصة هل يجب عليه في
ابتداء الدليل ذكر نفي المانع ام لا اما الذين قالوا لا يجوز ذكره في الابتداء قالوا ان
المستدل مطالب بذكر ما يكون موجبا للحكم وموثرا فيه والموجب لذلك الحكم
هو ذات الوصف واما نفي المانع فليس له دخل في التاثير واذا كان كذلك لم يجز ذكره
في الابتداء والذين قالوا يجوز احتجوا بان المستدل مطالب بما يكون معرفا للحكم
والمعرف للحكم ليس تلك الامارة فقط بل تلك الامارة مع عدم المخصص واذا
كان كذلك وجب ذكرهما معا بمقتضى هذا الدليل بيان نفي كل المانع ابتداء الا ان
ايجاب ذلك يفضي الى العسر والمشقة اما ايجاب نفي المانع المتفق عليهما لا يفضي
الى ذلك فوجب ان يجب ذكره **المسئلة الرابعة** في ان النقض اذا
كان واردا على سبيل الاستثناء هل يقدح في العلة ام لا قال قوم لا يقدح سواء كانت
العلة معلومة او مظنونة اما المعلومة فلانا نعلم ان من لم يقتل على الجناية لم يواخذ
بضمانها ثم هذا لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة واما المظنونة في التعليل
بالطعم فانه لا ينتقض بمسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء رخصة
واعلم انا انما نعلم ورود النقض على سبيل الاستثناء اذا كان واردا على جميع
المذاهب مثل مسئلة العرايا فانها واردة على جميع العلل كالكيل والقوت
والمال وانما قلنا ان الوارد مورد الاستثناء لا يقدح في العلة لان الاجماع
لما انعقد على ان حرمة الربا لا يعلل الا باحد امور الاربعة ومسئلة العرايا
واردة عليها اربعتها وكانت هذه المسئلة على علة قطعنا بصحتها في
النقض لا يقدح في مثل هذه العلة واما انه هل يجب الاحتراز عنه
في اللفظ فقد اختلفوا فيه والاولى الاحتراز **المسئلة الخامسة**
الكسر نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما اذا قال في وجوب صلاة الخوف صلاة
يجب قضاؤها فيجب اداؤها قياسا على صلاة الامن فيقول المعترض انه
لا اثر لكون العبادة صلاة في هذا الحكم فان الموثر هو وجوب القضاء
فينقضه بصوم الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه واعلم ان

المعترض ما ليس الغا القيد الذي به وقع الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد
النقض على الباقي ويكون ذلك قدحا في تمام العلة بعدم التاثير في جزئها
بالنقض **الفصل الثاني في عدم التاثير** وهو عبارة عما اذا كان
الحكم ينتفي بدون ما فرض علة له اما العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في
صورة اخرى بعلة تخالف العلة الاولى اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان عدم
التاثير يقدح في كون الوصف علة هو ان الحكم لما بقي بعد عدمه وكان موجودا
قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغني عن الشيء لا يكون معللا به و
اعلم ان هذا حق اذا فسرنا بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا يجوز لكون الحادث
معرفا لوجود ما كان موجودا قبله ويقع بعلة كالعالم مع الباري تعالى واما ان
العكس غير واجب في العلل فهو قولنا وقول اكثر المعتزلة واما اصحابنا فانهم اوجبوا
العكس في العلل العقلية وما اوجبوها في العلل الشرعية والدليل على عدم وجوبه
في العلل العقلية ان المختلفين يشتركان في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر
وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات يدل
على قولنا والذي يدل على جواز ذلك في العلة الشرعية انا سنقيم الدلالة على جواز
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات وذلك يوجب القطع بان
العكس غير معتبر **الفصل الثالث في القلب** وحقيقته ان تعلق
على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه وترده الى ذلك الاصل بعينه وانما
شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رده الى اصل اخر يمكن ان يقال ذلك الاصل الاخر اما ان يكون
حاصلا في الاصل الاول او لا يكون فان كان الاول كان رده اليه اولى لان المستدل
لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل اخر وان كان الثاني كان
اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم
المسالة الثانية منهم من انكر امكانه لوجهين الاول ان الحكم الذي
علق القالب على العلة لا بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس عليها
والا لما كان ذلك الا تكريرا في المقطع ثم ذانك الحكمان اما ان يمكن اجتماعهما او لا
يمكن فان كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لانه لا امتناع في ان يكون للعلة الواحدة
حكمان غير متنافيين والثاني محال لانا بينا ان الاصل الذي يرد اليه القالب و
القايس لا بد وان يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل ان يحصل فيها حكمان
متنافيان الثاني ان العلة المستنبطة لا بد وان تكون مناسبة للحكم والوصف
الواحد يستحيل ان يكون مناسبا لحكمين متناقضين والجواب عن الاول ان
ها هنا احتمالا اخر وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين ولا جرم يصح حصولهما في
الاصل لكن دل دليل منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع فاذا اثبت القالب

له ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان
الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا انه لا منافاة بينهما في الاصل فيقتضي امتناع
حصول الحكم في الفرع لما انه ليس حصول احدهما اولى من الاخر وقد قامت الدلالة على امتناع
حصولهما في الفرع وهذا الكلام كما انه جواب عن شبهة المنكر فهو دليل على امكان
القلب وعن الثاني ان المناسبة قد لا تكون حقيقية بل اقناعية فالقلب
يكشف حقيقته **المسالة الثالثة** القلب معارضة الا في امرين
احدهما انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن والثاني انه لا يمكن
منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصله وفرعه هو اصل المعلل وفرعه
ويمكن ذلك في سائر المعارضات واما فيما وراء هذين الوجهين فلا فرق بينه وبين
المعارضة فعلى هذا للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير
العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم
من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القالب مناقضا للحكم
لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب
المسالة الرابعة القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال
مذهب خصمه فالاول مثل ان يقول الحنفي في ان الصوم شرط صحة الاعتكاف
فيقول لبث مخصوص فلا يكون بدون الصوم قربة كالوقوف بعرفة فيقول
القالب لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان
المذكوران في الاصل والعلة لا يتنافيان في الاصل ويتنافيان في الفرع واما الثاني
فاما ان يدل القالب على فساد مذهبه صريحا او ضمنا وهو ان يدل على فساد
لازم من لوازم مذهب الخصم اما الاول فقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء
فلا يتقدر فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب فوجب ان لا يتقدر الفرض
فيه بالربع كالوجه وها هنا الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في
الوجه ولكن يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الامامين مثال الثاني قولهم في
بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول
القالب فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية
فساد البيع وها هنا الحكمان غير متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح
الصحة وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع وقال بعضهم هذا النوع
من القلب غير مقبول لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة اظهر من
دلالته على انتفاء الحكم بواسطة واعلم انه يقع في هذا النوع شيء يسمى قلب
التسوية مثاله ان يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع
طلاقه كالمختار فيقول القالب فوجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره
كالمختار

وبعضهم قدح فيه بان قال الحاصل اعتبارهما معا في الفرع عند القائل بعلية
وقوعهما معا فكيف يتحقق التسوية جوابه ان عند عندنا علة الاختلاف بين الحكمين
حاصل في الفرع والاصل في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت
وذلك لا يقدح في الاستوا **الفصل الرابع** في القول بالموجب وحده
تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقا الخلاف وهو يقع في جانب
النفي على وجه وفي جانب الاثبات على وجه اخر اما في جانب النفي فاذا كان المطلوب
نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون شي معين غير موجب لذلك الحكم كما لو قال
الشافعي في المثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص كالتفاوت
في المتوسل اليه فيقول السائل انا التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
ما لا يمنع وجوب القصاص بسبب اخر ان المستدل لو ثبت بعد ذلك انه
يكون من يسلم ذلك الحكم يسلم محل النزاع كان منقطعا اتصالا ظهر انه ما ذكر
الدليل دليل ذكر احد اجزا الدليل واما في جانب الثبوت فكما لو كان المطلوب
اثبات الحكم في النوع واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس
كما لو قال في وجوب الزكاة في الخيل حيوان يجوز المسابقة عليه فيجب الزكاة فيه
قياسا على الابل فيقال اقول بموجبه لانه يجب فيه زكاة التجارة والخلاف واقع في
زكاة العين ومقصودي ليس في وجوب اصل الزكاة **الفصل في الفرق**
والكلام فيه مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم
لنا ان الردة والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا باقتضا حل
القتل ثم انه يصح اجتماعها فعند اجتماعها يكون حل الدم حاصلا بها جميعا
فان قيل لا نسلم ان هنالك حكما واحدا بل احكاما متغايرة فان حل القتل بسبب
الردة غير حله بسبب القتل والدليل عليه وجهان الاول ان الرجل اذا عاد
الى الاسلام زالت الاباحة الحاصلة بسبب الردة وبقيت [بسبب] القتل وبقيت
الاباحة الحاصلة بسبب الزنا الثاني وهو ان القتل المستحق بسبب القتل
يجوز العفو عنه لولي الدم والقتل المستحق بسبب الردة لا يمكن اسقاطه وذلك
يدل على تغاير الحكمين سلمنا ان الحكم واحد ولكن لا نسلم انه يمكن حصول هذه
الاسباب الثلاثة دفعة ولم لا يجوز ان يقال لا بد وان يحصل منها واحد قبل
حصول الثواني وحينئذ يكون الحكم للاول لا الثواني سلمنا امكان حصولها دفعة
واحدة لكن لم لا يجوز ان يقال انها باسرها مشتركة في وصف واحد والعلة هو
ذلك المشترك فيكون علة الحكم انها باسرها مشتركة في وصف واحد والعلة
شيا واحدا سلمنا انه ليس هناك قدر مشترك لكن لم لا يجوز ان يقال يشترط كون كل

بقيت الاباحة الحاصلة بسبب
القتل والزنا ثم اذا عفى
ولي الدم زالت الاباحة التي

واحد منهما علة مستقلة انتفا التعيين فاذا وجد الغير لا يشترط الاستقلال بالعلية وحينئذ
لا يكون كل واحد منهما تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد منهما عند الاجتماع
جزء العلة والمجموع هو العلة التامة سلمنا ان ما ذكرته يدل على تعليل الحكم الواحد
بعلتين لكن معنا ما يمنع منه وهو وجوه ثلثه الاول ان جواز تعليل الحكم الواحد
بعلتين يفضي الى محذور بعض العقلاء وذلك باطل على ما مر فما افضى اليه مثله بيان
الملازمة هو انه اذا كان للحكم الواحد علل كثيرة فاذا وجد منها واحد حتى حصل
الحكم ثم وجدت العلة الثانية بعد ذلك فهذه العلة الثانية اما ان توجب
حكما مماثلا للحكم الاول او مخالفا او لا توجب حكما اصلا والاول يفضي الى اجتماع المثلين
وهو محال والثاني والثالث توجب النقض لانه وجدت تلك العلة من غير ذلك الحكم
الثاني ان العلة الشرعية مؤثرة بجعل الشارع اياها مؤثرة في ذلك الحكم فاذا
اجتمع على المعلول الواحد علتان فاما ان يكون كل واحد من العلتين مؤثرا في
بعض ذلك الحكم او في كله الاول محال اما اولا فلان الحكم الواحد لا يتبعض واما ثانيا
فلان ذلك احوج لكل واحد من العلتين عن ان يكون موجبة للحكم واما ثالثا فلان
على هذا التقدير معلول كل واحد منهما غير معلول الاخرى واما الثاني فباطل ايضا
لان الحكم لما وقع باحدى العلتين استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع
الثالث ان العلة لا بد وان يكون مناسبة للحكم فلو كان علة لحكمين لكانت
مناسبة لشيئين مختلفين فيلزم كون الشي الواحد مساويا للمختلفين والمساوي
للمختلفين مختلف فالشي الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب قوله
لا نسلم توحد الحكم قلنا الدليل عليه ان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد
وهذا الامر الواحد اما ان يكون ممنوعا منه من قبل الشرع بوجه ما او لا يكون ممنوعا
منه بوجه ما والاول هو الحرمة والثاني هو الحل فاذا كانت الحياة واحدة كانت ازالتها
ايضا واحدة وكان الاذن في تلك الازالة واحدا فان قلت الفعل الواحد يجوز ان
يكون حراما من وجه وحلالا من وجه واذا كان كذلك جاز ان يتعدد الحل لتعدد
جهاته فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد ومن حيث انه زان
ومن حيث انه قاتل فان قلت القول بان الفعل الواحد حلال من وجه حرام من وجه
غير معقول لان الحل ان يقول الشرع مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك في
فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع اصلا
بلى ليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع
ان كونه حادثا وعرضا وحركة لا يقتضي الحرمة اذا ثبت ذلك فنقول حل
الدم على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا الاطلاق يستحيل ان يتعدد
والعلم به ضروري قوله الدليل على التغاير انه لو اسلم زال الحل الذي يبقى
الاخر

ولنا لا نسلم انه بزوال احد الحلين يلزم زوال كون ذلك الحكم معللا بالردة فان الحل ليس
هو نفس الحكم بل وصف كونه معللا بالردة فان قلتم اذا كان ذلك الحكم باقيا فما
سواء حصلت الردة او زالت كان ذلك الحكم غنيا في بقائه عن الردة والغني
عن الشيء لا يكون معللا به قلت لما كانت العلة عندنا عبارة عن المعرف
زال عنا الاشكال بالكلية ولئن سلمنا مستقل باسقاط احد الحلين قلنا لا نسلم انه
ممكن مع زوال احد الاسباب فاذا زال ذلك السبب زال انتساب ذلك الحكم
الى ذلك السبب فاما ان زوال الحكم بالكلية فهذا ممنوع قوله لا بد من جواز اجتماع
هذه العلل قلنا هذا مكابرة لانا لا نمنع منافاة بين ذوات هذه الامور فيصح اجتماعها
ونحن نبني الكلام على تقدير وقوع ذلك الجائز قوله العلة هي القدر المشترك بين
كل هذه الامور قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض من حيث هو
حيض مانع من الوطء وكذا العدة والاحرام فالقول بان العلة هي القدر المشترك
مخالف لهذا الاجماع واما ثانيا فلان الحيض وصف حقيقي والعدة امر شرعي
والاحرام حقيقي لا يشارك الامر الشرعي الا في عموم انه امر ما فلو كان هذا القدر هو العلة
للمنع من الوطء لانتقض بالطعم واللون قوله شرط كون كل واحد منها علة مستقلة
عدم الاخر قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطء شرعا
وذلك يقتضي ان يكون علة سواء وجد ذلك القيد العدمي ام لا اما المعارضة
الاولى فجوابها ان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة
اذا فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلم قلت انه يمتنع واما الثانية
فهي مبنية على ما لا يكون مؤثرا في الحكم لانه يجعله الشارع مؤثرا فيه وقد تقدم ابطال
هذه القاعدة واما الثالثة فلا نسلم ان المناسبة شرط العلية ولو سلمناها
فلا يجوز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم ان العلة يناسبها بحسب ذلك
الوجه الواحد واعلم انه يمكن فرض الكلام في صورة يسقط عنها اكثر من الاسئلة وهي
ما اذا جمعت بين لبن زوجة اخيك واختك وجعلته في حلق الصغيرة دفعة
واحدة فانها تحرم عليك لانك خالها وعمها ولا يتوجه في هذه الصورة اكثر من
تلك الاسئلة

المسئلة الثانية الحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستنبطتين والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان اذا اعطى
فقيرا فقيها احتمل ان يكون الداعي الى الاعطاء كونه فقيرا فقط او فقيها فقط
او مجموعهما او لا واحد منهما فهذه الاحتمالات الاربعة متنافية لان قولنا
الداعي الى الاعطاء هو الفقر لا غير ينافي ان يكون غير الفقر داعيا او جزءا من
الداعي واذا كانت هذه الاحتمالات متنافية فان بقيت على حد التساوي
امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين فلا يكون الحكم بكونه علة وان ترجح

ح بعضها فذلك الترجيح يحصل بامور اما المناسبة والاقتران لان ذلك مشترك
بين الاربعة وحينئذ يكون العلة هو الراجح دون المرجوح الثاني ان الصحابة اجمعوا
على قبول الفرق لان عمر رضي الله عنه لما شاور عبد الرحمن في قصة المجهضة
قال انك مؤدب ولا ارى عليك شيئا فقال علي ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد
فقد اخطا ارى عليك الغرة وجه الاستدلال به ان عبد الرحمن شبهه بالتاديب
المباح وان عليا فرق بينه وبين سائر التاديبات بان التاديب الذي
يكون من جنس التعزيرات لا يجوز فيه المبالغة الى حد الاتلاف وذلك يدل على
اجماعهم على قبول الفرق وهو يقدح في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين

الباب الثالث فيما يظن انه من

مفسدات العلة مع انه ليس كذلك وقبل الخوض في تلك الاشياء نذكر تقسيمات
العلة التقسيم الاول ذلك الحكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما ان يكون حاصلا في ماهيته
وداخلا فيه او خارجا عنه والخارج اما ان يكون امرا عقليا او شرعيا او عرفيا او
لغويا والعقلي اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب من
هذه الاقسام وهي الصفة الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية او الاضافية
مع السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية مثال التعليل بالصفة الحقيقية
فقط قولنا مطعوم فيكون ربويا مثال الاضافية قولنا مكيل فيكون ربويا مثال
السلبية قولنا في طلاق المكره لم يرض به فلا يقع مثال الحقيقية مع الاضافية قولنا
بيع صدر من الاهل في المحل مثال الحقيقية مع السلبية قولنا [illegible] مثال الحقيقية
والاضافية والسلبية قولنا قتل عمد عدوان مثال الوصف الشرعي قولنا
في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه مثال العرفي قولنا في بيع الغائب انه مشتمل على جهالة
محذورة في العرف مثال الاسم قولنا في النبيذ مسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب
واعلم ان التعليل بحرمة مسمى المحل ان كان بعلة قاصرة وجب ان [illegible]
ذلك المحل به عن غيره والا لحصل الحكم في ذلك المشارك فتصير القاصرة متعدية
وان كان بعلة متعدية وجب التعليل بالجزء الذي يشارك غيره والا لم يوجد تلك
العلة في غيره فتصير العلة المتعدية قاصرة التقسيم الثاني العلة والحكم اما ان يكونا ثبوتيين
او عدميين وهذان القسمان لا نزاع في صحتهما واما ان يكون الحكم ثبوتيا والعلة
عدمية وفيه نزاع واما ان يكون الحكم عدميا والعلة ثبوتية وهو يسميه الفقهاء
تعليلا بالمانع واختلفوا في انه هل من شرطه وجود المقتضي التقسيم الثالث العلة اما
ان يكون فعلا للمكلف كالقتل الموجب للقصاص او لا يكون كالبكارة في ولاية
الاجبار عندنا التقسيم الرابع الوصف المجعول علة اما ان يكون لازما للموصوف
ككونه برا مطعوما او لا يكون وحينئذ يكون متجددا او ذلك المتجدد اما ان يكون ضروريا

حسب العادة وهو مثل انقلاب العصير خمرا والخمر خلا او لا يكون وهو اما ان يكون متعلقا
باختيار اهل العرف لكون البر مثلا مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالزهد والغناء
التقسيم الخامس العلة اما ان يكون ذات اوصاف لقولنا قتل عمد عدوان او لا يكون
كقولنا التفاح مطعوم فيكون ربويا التقسيم السادس العلة قد يكون وجه المصلحة
لكون الصلاة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد يكون امارة المصلحة
كما اذا جعلنا جهالة اجل البدلين علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع
في الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من تعذر التسليم الا ترى ان جواز البيع حيث
لا يمنع الجهالة من صحة التسليم كبيع صبرة من الطعام مشارا اليها ثابت لصحة
تسليمها وان كان مجهول القدر التقسيم السابع الوصف قد يعلم وجوده بالضرورة
لكون الخمر مسكرا او نظرا وذلك اما ان يعلم بالضرورة كونه من الدين لكون الجماع في
نهار رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون كذلك وامثلته ظاهرة المسئلة
الاولى اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة اما ان يكون قاصرة او
متعدية فان كان الاول صح التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة منصوصة او
مستنبطة لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف
كون البر مناسبا لعلة الربا فان قلت لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشيء
الواحد فاعلا وقابلا معا وذلك محال لوجهين الاول ان المفهوم من كونه
قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا ولذلك صح تعقل كل واحد منهما مع الذهول
عن الاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في ذلك الشيء او خارجين عنه
او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كان ذلك الشيء مركبا في نفسه
والجزء الذي هو ملحوق الفاعلية غير الجزء الذي هو ملحوق القابلية فلا يكون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا وان كان الثاني كان هذان الامران الخارجان عن تلك الماهية
لاحقين لها وكل لاحق معلول فيعود الامر في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة
لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونها علة للاحق الاخر ويكون الكلام في هذين
المفهومين كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلا في الماهية
والاخر خارجا عنها لزم كون الماهية مركبة لان كل ما له جزء فهو مركب ولزم ان
يكون اما الفاعلية او القابلية جزءا من الماهية وذلك محال لان الفاعلية والقابلية
نسبة بين الماهية وبين غيرها والنسبة بين الشيء وغيره خارجة عن الماهية
والخارج عن الشيء لا يكون داخلا فيه فلا يمكن ان يكون القابلية او الفاعلية
داخلا في الماهية الثاني وهو ان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان
ونسبة المؤثر الى الاثر نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد بالنسبة الى
الشيء الواحد مؤثرا وقابلا لزم كون النسبة الواحدة بالوجوب وبالامكان
معا وهو محال قلت

محل الحكم والحق ان العلة اما ان يكون قاصرة او متعدية فان كان الاول صح التعليل

١٦٠

قلت قد بينا في كتبنا العقلية ما في هذين الوجهين من المغالطة واما ان
كانت العلة متعدية لم يصح ان يكون محل الحكم علة للحكم لان العلة المتعدية هي
التي توجد في غير مورد النص وخصوصية مورد النص يستحيل حصولها
في غيره لان الشيء لا يكون نفس غيره المسئلة الثانية الوصف
الحقيقي اذا كان ظاهرا مضبوطا جاز التعليل به اما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة
الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا
في جواز التعليل به والاقرب جوازه لنا انا اذا ظننا اسناد الحكم المخصوص
في مورد النص الى الحكمة المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة
اخرى تولد لنا حالا من ذينك الظنين ظن حصول الحكم في تلك الصورة والعمل
بالظن واجب على ما بعد فان قيل لا نزاع في انه لو حصل ظن تعليل
الحكم في الاصل بتلك الحكمة ثم حصل ظن حصول تلك الحكمة في صورة اخرى
انه يلزم حصول مثل حكم الاصل في تلك الصورة الاخرى لكن النزاع في ان ذينك
الظنين هل منهما ممكنا الحصول ام لا وانتم ما دللتم على جوازه ونحن نبين امتناعه
من وجوه الاول ان الحكم اما ان يعلل بالحاجة المطلقة او بالحاجة المخصوصة
والاول باطل والا لكان كل حاجة معتبرة والثاني ايضا باطل لان الحاجة امر باطن
فلا يمكن الوقوف على مقاديرها وامتياز كل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها
عن المرتبة الاخرى واذا تعذر تعيينه تعذر تعليله بذلك المتعين الثاني
لو صح تعليل الحكم بالحكمة لما صح تعليله بالوصف وتعليله بالوصف جائز
فتعليله بالحكمة غير جائز بيان الملازمة ان شرع الحكم لا بد وان يكون لغاية
عائدة الى العبد لانعقاد الاجماع على ان الشرائع مصالح اما وجوبا كما هو
قول المعتزلة او تفضلا كما هو قولنا واذا كان كذلك فالمؤثر الحقيقي في الحكم هو
الحكمة اما الوصف فليس بمؤثر البتة وانما جعل مؤثرا لاشتماله على الحكمة التي
هي المؤثرة اذا ثبت هذا فنقول لو امكن اسناد الحكم الى الحكمة لما جاز اسناده
الى الوصف لان كل ما يقدح في اسناده الى الحكمة يقدح في اسناده الى
الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع وقد يوجد ما يقدح في الوصف
ولا يكون قادحا في الحكمة لان القادح في الفرع قد لا يكون قادحا في الاصل فاسناد
الحكم الى الوصف مع امكان اسناده الى الحكمة تكثير لامكان الغلط من غير
حاجة اليه وانه لا يجوز فلما رأينا انه جاز التعليل بالوصف علمنا انه انما جاز
لتعذر التعليل بالحكمة الثالث لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلب الحكمة والطلب
لها غير واجب فالتعليل بها غير جائز بيان الملازمة ان المجتهد مأمور بالقياس
عند فقدان النص ولا يمكنه القياس الا عند وجدان العلة ولا يمكنه وجدانها
الا بعد الطلب

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذن طلب العلة واجب فاذا كانت الحكمة
علة كان طلبها واجبا بيان ان طلب الحكمة غير واجب لان الحكمة لا تعرف الا بواسطة
معرفة الحاجات والحاجات امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها الا بمشقة شديدة
فوجب ان لا يكون هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
الرابع ان استقراء الشريعة يدل على ان الاحكام معللة بالاوصاف لا بالحكم لانا لو
فرضنا حصول الاوصاف الجلية كالنكاح والبيع والهبة عارية عن المصالح
استندت الاحكام اليها ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الاوصاف
لم يثبت بها الاحكام الملائمة لها وذلك يدل ظاهرا على امتناع التعليل بالحكم
الخامس الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله تعالى ان بعض الظن اثم
وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في الاوصاف الجلية لظهورها
والحاجة ليست كذلك فيبقى على الاصل السادس ان الحكمة تابعة للحكم لان الزجر
تابع لحصول القصاص وعلة الشيء يستحيل تأخرها عن الشيء فالحكمة لا يكون علة
للحكم والجواب قوله ما الدليل على جواز ان يحصل لنا ظن ان الحكم في الاصل
معلل بالحكمة قلنا لا نزاع في ان المناسبة طريق كون الوصف علة والمعنى
به كان انا نستدل بكون الوصف مشتملا على المصلحة على كونه علة ولا يخلو اما ان
يكون الدال على عليته اشتماله على مطلق المصلحة او اشتماله على مصلحة معينة
والاول باطل والا لكان كل وصف مشتمل على مصلحة كيف كانت علة لكل الحكم
ولما بطل القسم الاول تعين الثاني فنقول اما ان يمكن الاطلاع على المصلحة المخصوصة
او لا يمكن فان امتنع الاطلاع على المصلحة المخصوصة امتنع الاستدلال بكون الوصف
مشتملا عليها على كونه علة لان العلم باشتمال الوصف عليها موقوف على العلم
بها وحيث لم يمتنع هذا الاستدلال علمنا ان الاطلاع على خصوصيتها ممكن
وبهذا الحرف ظهر الجواب عن قوله المصالح امور باطنة فلا يمكن الاطلاع عليها
قوله لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف قلنا التعليل بالحكمة
ان كان راجحا على التعليل بالوصف من الوجه الذي ذكرت فالتعليل بالوصف
راجح على التعليل بالحكمة من وجه اخر وهو سهولة الاطلاع على الوصف وعسر
الاطلاع على الحكمة فلما كان كل واحد منهما راجحا من وجه مرجوحا من وجه اخر
حصل الاستواء قوله لو صح التعليل بالحكمة لوجب طلبها قلنا نحن وان اختلفنا
في جواز تعليل الحكم بالحكمة لكنا اتفقنا على ان كون الوصف علة للحكم معلل بالحكمة
فان لم يقتض ذلك وجوب طلب الحكمة فقد بطل قولكم وان اقتضى وجوب
طلبها فقد بطل قولك ايضا قوله الاستقراء دل على تعليل الحكم بالاوصاف
لا بالحكم قلنا لا نسلم بل التعليل بالحكمة حاصل في صور كثيرة مثل التوسط في
اقامة الحد بين المهلك و
بين الزاجر

جرى لذي الفرق بين العمل اليسير والكثير قوله الباقي للقياس قائم ترك العمل به في
الوصف لظهوره قلنا الحكمة علة لعلية الوصف فاولى ان يكون علة للحكم قوله الحكمة
ثمرة الحكم قلنا في الوجود الخارجي لا في الذهن ولهذا قيل اول الفكر اخر العمل ثم
اخرى في اول المسئلة علة لعلية العلة فاولى ان يكون علة للحكم بيانه ان الوصف
لا يكون مؤثرا في الحكم الا لاشتماله على جلب نفع او دفع مضرة فكونه علة معلل بهذه
الحكمة فان لم يعمل العكس بتلك الحكمة المخصوصة استحال التوصل به الى جعل الوصف
علة وان امكن ذلك فهو مؤثر في الحكم فالوصف ليس بمؤثر كان اسناد الحكم الى
الحكمة المعلومة التي هي المؤثر اولى من اسناده الى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس
بمؤثر المسئلة الثالثة المعللون بالحكمة لما قيل لهم ان الحكمة مجهولة
القدر فان حاجة الانسان في مثل زمان الجوع دون حاجته في مقطع زمان الجوع
ولما كان الغالب فيها التفاوت لم يكن العلة الموجود في الاصل
ظاهر الوجود في الفرع فلم يصح القياس فمن الناس من اجاب عنه بانا نعلل بالعلة
المشترك بين الصورتين لانه حصل في الاصل قدر معين من المصلحة وفي الفرع
قدر معين وكل معين فلا بد وان يكون بينهما اشتراك في قدر معين
ذلك القدر المشترك يناسب التعليل لكونها مصلحة مطلوبة الوجود
فاذا قيل لهم انه ينتقض بالحاجة العلائية فانها غير معتبرة قالوا نحن انما عللنا
بالقدر المشترك بين الاصل والفرع ونحن لا نسلم ان ذلك القدر المشترك
حاصل في صورة النقض واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانه يحتمل
ان لا يكون بين القدر المشترك الحاصل في الاصل والحاصل في الفرع
اشتراك الا في مسمى كونه مصلحة والتعليل بهذا المسمى غير ممكن والا حصل
النقض بجميع المصالح الملغاة عن هذا الحكم واما الاشتراك بين القدرين
في امر اخص فغير معلوم لكونه مصلحة غير معلوم ولا مظنون واذا كان وجوده غير معلوم
لم يكن التعليل به ظاهرا المسئلة الرابعة يجوز التعليل بالعدم خلافا
لبعض الفقهاء انه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدمات والدوران
يفيد ظن العلية والظن واجب العمل به احتجوا على ان العدم لا يصلح للعلية
بامور احدها ان العلية مناقضة للاعلية المحمول على العدم واللاعلية
عدمية فالعلية ثبوتية فلو حملناها على العدم كان النفي المحض موصوفا
بالصفة الوجودية ولو جوزنا ذلك لما امكننا ان نستدل بكون الحادث
خصوصيته على كون الموصوف بهذه الصفات موجودا وهو سفسطة
وثانيها ان العلة لا بد وان يتميز عما ليس بعلة سواء اريد بها المؤثر او المعرف
او الداعي والتميز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصا في نفسه

حيث لا يكون لفعلها حاصلا لذاتك ولا لغيرك حاصلا لفعلها وهذا غير معلوم
معقول في العدم الصرف لانه نفي محض ولانه لو جاز وقوع التمييز فيه لجاز ان تعالى
المؤثر في العالم عدم صرف ليست اقول ذات معدومة على ما ذهب اليه القائلون
بان المعدوم شيء لان ذلك عندهم ثابت بل الاولى ان يجعل النفي المحض الذي
لا يكون ذاتا ولا عينا ولا امرا من الامور مؤثرا في العالم وذلك مما يسد باب
اثبات الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وثالثها ان العدم اما ان
يكون عاريا عن النسبة من كل الوجوه او لا يكون فان كان الاول لم يكن له اختصاص
بذات دون ذات وبوقت دون وقت ولا يجوز جعله علة لحكم معين في وقت معين
وفي شخص معين وان كان له انتساب بوجه ما كان ذلك الانتساب امرا ثبوتيا
ضرورة كونه نقيضا للاانتساب فيلزم وصف المعدوم بالوجود وهو محال ورابعها
ان المجتهد اذا بحث عن علة الحكم لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية
فانها غير متناهية مع انه يجب عليه سبر كل وصف يمكن كونه علة وذلك يدل
على ان الوصف العدمي لا يصلح للعلية وخامسها قوله تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى والعدم نفي محض ولا يكون من سعيه فوجب ان لا يترتب عليه حكم وان كل
حكم فانه يحصل للانسان نسبة اما جلب منفعة او دفع مضرة فثبت ان الوصف
العدمي لا يمكن ان يكون علة فان قيل الامتناع عن الفعل عدمي مع انه قد يكون
مامورا به ويكون منشأ للمصالح والمفاسد قلت الامتناع عن الفعل عبارة
عن ارادة بفعل الانسان ويترتب عليه عدم ذلك الشيء فثبت ان الامتناع ليس
عدما محضا والجواب عن الاول ما ذكرتموه من الدلالة على ان العلية صفة ثبوتية
معارض بدليل اخر وهو انها لو كانت ثبوتية لكانت من عوارض ذات العلة
فكانت مفتقرة الى تلك الذات فكانت ممكنة فكانت مفتقرة الى العلة فكانت علية
العلة لتلك العلية زائدة عليها ولزم التسلسل وعن الثاني انه لا بد وان يكون
العلة متميزة عما ليس بعلة قلنا لا نسلم ان التميز يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان عدم
احد الضدين عن المحل يصحح حلول الضد الاخر فيه وعدم ما ليس بضد ليس
كذلك وايضا عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم ما ليس بلازم لا يقتضي
ذلك فقد حصل الامتياز في العدمات وعن الثالث ان العلة عدم مخصوص
قوله فالخصوصية صفة قائمة بالنفي المحض قلنا لا نسلم ان الخصوصية امر ثبوتي
فانها لو كانت امرا ثبوتيا لكانت في نفسها امرا مخصوصا فلزم التسلسل
وعن الرابع لا نسلم ان المجتهد لا يبحث في السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية وعن
سلمنا ذلك لكن اسقط ذلك التكليف لتعذره فان العدمات غير متناهية وعن
الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع فدل على ان العدم قد يكون

ن سعيا قوله الامتناع عبارة عن فعل يترتب عليه عدم ذلك الفعل قلنا لو كان الامتناع
عبارة عن فعل يترتب عليه العدم لكان الممتنع عن الفعل فاعلا وذلك محال

المسئلة الخامسة لنا نمنع من التعليل بالعدم ان منعوا من التعليل بالاوصاف
الاضافية فيحتج بانها عدم والعدم لا يكون علة انما قلنا انها عدم لان مسمى الاضافة
ليس امرا وجوديا واذا لم يكن المسمى وجوديا امتنع ان يكون شيء من الاوصاف المخصوصة
وجوديا وانما قلنا ان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا لانه لو كان هذا المسمى وجوديا
لكان انما حصل هذا المسمى كان وجوديا فاذا فرضنا اضافة ما كونها امرا وجوديا
كانت لا محالة صفة لمحل فكان حلولها في ذلك اضافة بينها وبين ذلك المحل
فكان مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل فاذا كان ذلك المسمى
امرا وجوديا كانت اضافة الاضافة امرا وجوديا زائدا على الاضافة الاولى الى
غير النهاية فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا واذا ثبت ذلك وجب ان
لا يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية
مركبة من الاضافة ومن الخصوصية فلو كانت امرا وجوديا لكان الوجود اما قيد
الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني ايضا باطل لان خصوصية
الاضافة صفة للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الموجود في
النفي المحض وانه محال فثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون موجودا فهو محال
والتعليل بالمعدوم غير جائز على ما تقدم **المسئلة السادسة** يجوز تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا لبعضهم لنا ان الدوران يفيد ظن العلية فاذا
حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية واحتج المانعون بامور احدها ان الحكم
الشرعي الذي فرض علة يحتمل كونه متقدما على الحكم الذي جعل معلولا ويحتمل
كونه متأخرا ويحتمل كونه مقارنا وعلى تقدير التقدم لم يصلح للعلية والا لزم تخلف الحكم
عن علته وعلى تقدير التأخر لم يصلح للعلية لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم و
بتقدير المقارنة يحتمل ان يكون العلة هو وان يكون غيره فاذن هو على التقدير
الثلاثة لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة ولا شك ان العبرة في الشرع بالغالب
لا بالنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة وثانيها ان فسر العلة اما بالمعرف او الداعي
او المؤثر فان فسرناه بالمعرف امتنع تعليل حكم الاصل بحكم اخر لان المعرف لحكم الاصل
هو النص لا غيره واما الثاني والثالث فباطلان لان من يقول بالمؤثر او الداعي
يقول المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بان الحكم الشرعي مؤثر او
داع خرق للاجماع وهو باطل وثالثها ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم
احد الحكمين على الاخر غير معلوم فاذن شرط العلية مجهول ولا يجوز الحكم بالعلية و
رابعها ان الشرع اذا اثبت حكمين في صورة واحدة فليس احدهما بان

على الاجزاء في الوجود والاستغناء والمعلومية فليس جعل احدهما علة الاخر اولى من العكس
فاما ان يحكم بكون كل واحد منهما علة للاخر وهو محال او لا يكون واحد منهما علة للاخر وهو
المطلوب والجواب عن الاول سلمنا ان الماهية لا تصلح للعلية لكن المراد من العلة المعرف
والماهية يجوز كونه معرفا للمعلل وعن الثاني انا نفسر العلة بالمعرف فقوله الحكم في محل النص
معرف بالنص لا بغيره قلنا سبق الجواب عنه في مقدمة الباب الثاني وعن الثالث لا نسلم
ان التعليل شرط العلية على ما مر وعن الرابع انه يجوز كون كل واحد منهما علة لصاحبه
بمعنى كون كل واحد منهما معرفا لصاحبه **فرع** اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي
بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي مثاله ان نعلل اثبات الحياة في
الشعر فانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز لان المراد من
هذه العلة المعرف ولا يمتنع ان يجعل الحكم الشرعي معرفا للامر الحقيقي **المسئلة السابعة**
يجوز التعليل بالاوصاف العرفية وهي الشرف والخسة والكمال والنقصان ولكن بشرطين
احدهما ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره والثاني ان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات
فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام و
حينئذ لا يجوز التعليل به **المسئلة الثامنة** يجوز التعليل بالوصف المركب
عند الاكثرين وقال قوم لا يجوز لنا ان المناسبة مع الاقتران او الدوران تفيد ظن العلية
فيجب العمل به احتج المنكرون بامور ثلثة احدها ان جواز التركيب في العلة يوجب
تطرق النقض الى العلة العقلية واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ماهية
مركبة فان عدم كل واحد من اجزائها علة لعدم علية تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة
من صفات الماهية وتحقق الصفة يتوقف على تحقق الموصوف واذا كان كذلك كان
عدم كل واحد من اجزاء الماهية علة تامة لعدم علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها
فقد عدمت العلية فاذا عدم بعد ذلك جزء اخر لم يكن عدم هذا الجزء الثاني علة لعدم علية
تلك الماهية لان ذلك حصل بعدم الجزء الاول ولا يحصل مرة ثانية بعدم الجزء الثاني
فقد حصل عدم جزء الماهية مع انه لم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية فقد وجد النقض
في العلة العقلية لان عدم جزء الماهية او حقيقي سواء كانت علية الشيء عقلية او وضعية
فان قلت فهذا يقتضي ان لا يكون في الوجود ماهية مركبة لان عدم كل واحد من اجزائها
علة مستقلة لعدم تلك الماهية ويعود المحال قلت ليست الماهية امرا وراء مجموع
تلك الاجزاء فلم يكن عدم احد تلك الاجزاء علة لعدم شيء اخر اما علية الماهية فهي حكم
زائد على ذات الماهية وعدمها معلل بعدم كل واحد من اجزاء الماهية قطعا الفرق
وثانيها ان كون الشيء علة لغيره صفة لذلك الشيء سواء حصلت له تلك الصفة
لذاته او بالجعل فاذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فاما ان يقال حصلت تلك
الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاجزاء وهو محال اما اولا فلانه يلزم حلول الصفة الواحدة
في محال الكثيرة وهو محال

ل الكثيرة واما ثانيا فلانه يلزم كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة لانه لا معنى لكون الشيء علة الا
حصول العلية فيه واما ان يقال حصل في كل واحد من اجزاء العلة جزء من اجزاء العلية جزء من
تلك العلية وهذا ايضا محال لانه يقتضي انقسام الصفة العقلية حتى يكون للعلية نصف
وثلث وربع وذلك محال وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا لم يكن علة فعند انضمامها
اما ان يكون قد حدث امر زائد او ما كان فان كان قد حدث امر فالمقتضي لحدوث ذلك
الامر اما كل واحد من تلك الاجزاء او مجموعها فان كان الاول كان كل واحد من الاجزاء
بانفراده العلية فيجب كون كل واحد منها علة تامة وذلك محال وان كان الثاني
كان الكلام في اقتضاء ذلك المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضاء ذلك المجموع
للعلية فيلزم ان يكون بواسطة حدوث شيء اخر ولزم التسلسل وهو محال وان قلنا انه
لم يحدث امر لم يكن حاصلا قبل الاجتماع كانت حالة الاجتماع كهي حالة الانفراد وان قلنا انه لم يحدث
امر لم يكن حاصلا فكذلك الامر لكنها حالة الانفراد ما كانت علة فوجب ان لا يكون عند الاجتماع
والجواب عن الاول ان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم جزء الماهية علة لعدم علية الماهية
وهو مبني على كون العدم علة وهو ممنوع وعن الثاني ان العلية ليست صفة
ثبوتية والا لزم التسلسل على ما قررناه واذا لم تكن صفة ثبوتية امتنع القول بانها اما
ان تقوم بكل واحد من الاجزاء او بمجموعها او تنقسم بحسب انقسام اجزاء الماهية وعن الثالث
انه منقوض بكل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند اجتماعها يكون المجموع
عشرة فكذلك هاهنا **فرعان** الاول نقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن
بعضهم انه قال لا يجوز ان تزيد الاوصاف على سبعة وهذا الحصر لا اعرف له حجة الثاني
في الفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرط عليتها وقبل
الخوض فيه لا بد من حد الشرط وذكر اقسامه وتحقيق احدها انه الذي يلزم من عدمه
عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة الثاني وهو انه يلزم من عدمه معنى دافع لوجود
الحكم اذا عرفت ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق وهم المثبتون للطرد و
المنكرون لتخصيص العلة واحتجوا عليه بان العلة الشرعية ما يكون معرفا
للحكم وهو انما يكون معرفا للحكم عند اجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى
الاهل والمحل فيكون كل واحد من هذه القيود جزءا من المعرف للحكم فيكون جزءا
من العلة بلا اشكال ان بعض هذه القيود اقوى في الوجود من بعض فان القتل لذاته و
حقيقته لا لصفة وهي اضافته الى القاتل والى المقتول وذات القتل اقوى في الوجود من هذه
الاضافات لاحتياجها اليه وقد يكون بعض تلك القيود مناسبا دون البعض او
يكون بعضها اقوى في المناسبة من بعض ولكن مع تسليم هذا المقام فالمعتبر في تعريف
الحكم هو المجموع وحينئذ لا يبقى بين جزء العلة وبين شرطها فرق وفائدة هذا البحث انه اذا
صدر بعض تلك الاجزاء عن انسان وصدر الثاني عن انسان اخر فان كانت تلك الاجزاء
متساوية في القوة

والمناسبة اشتركا والانسب الفعل الى ما على المحل الاقوى وهذه الفايدة حاصلة سوا سميناه جز العلة او شرطها ومن الناس من سلم الفرق وزعم ان العلة انما تعرف عليتها بالنص او بالاستنباط فان كان الاول فالعلة الذي دل النص على كونه مناطا للحكم هو العلة وساير القيود التي عرف اعتبارها بدلايل منفصلة نجعلها شرايط وان كان الثاني فالذي يكون مناسبا هو العلة والذي يكون معتبرا في تحقق المناسبة ولا يكون كافيا فيها فهو جز العلة والذي لا يكون مناسبا ولا جزا منه فهو الشرط هذا اذا عرفنا عليه الوصف بالمناسبة اما اذا عرفناها بساير الطرق لم يحصل هذا الفرق

المسالة التاسعة

اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا فانه يعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ لا اثر له فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذاك يكون تعليلا بالوصف لا بالاسم

المسالة العاشرة

مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهو قول اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز واتفقوا على العلة المنصوصة لنا ان صحة تعديه العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف على ذلك فقد صحت العلة بنفسها سوا كانت متعدية او لم تكن فان قيل لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على صحة وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور سلمنا ذلك لكن وجد هاهنا ما يدل على فساد العلة القاصرة وهو من وجوه الاول ان العلة القاصرة لا فايدة فيها وما لا فايدة فيه كان عبثا وهو على الحكيم غير جاير وانما قلنا انه لا فايدة فيها لان الفايدة من ذلك ان يتوسل به الى معرفة الحكم وهذه الفايدة مفقودة هاهنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في الاصل لان ذلك معلوم بالنص ولا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفايدة وانما قلنا ان ما لا فايدة فيه عبث وان العبث غير جاير وذلك بالاجماع الثاني الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن وهو غير جاير لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيا ترك العمل به في العلة المتعدية لان فيها فايدة وهي التوصل بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهذه الفايدة مفقودة في القاصرة فوجب بقاوها على الاصل الثالث العلة الشرعية امارة فلا بد من ان تكون كاشفة عن شي والعلة القاصرة لا تكشف عن شي من الاحكام فلا تكون امارة فلا تكون علة والجواب قوله لم لا يجوز ان يقال صحة كونها علة موقوف على صحة وجودها في غير ذلك المحل قلنا لان الحاصل في المحال الاخر لا يكون هو

هو بعينه لاستحالة حلول الشي الواحد في محلين بل يكون مثله واذا كان كذلك فالمعقول ما يحصل له من الصفات عند حلوله مثله في محل اخر يكون محل الحصول لا عند حلول مثله في محل اخر لان حكم الشي حكم مثله واذا امكن حصول تلك الامور فيتعذر تحقق ذلك وجب ان يكون علما لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور

واما المعارضة الاولى وهي انه لا فايدة فيها قلنا لا نسلم قوله الفايدة فيها ان يتوسل بها الى معرفة الحكم قلنا نسلم ان معرفة الحكم فايدة لكن لا نسلم انه لا فايدة الا هي فما الدلالة على هذا الحصر ثم انا نبين فايدتين اخريين الاولى ان يعرف ان الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فايدة معتبرة لان النفوس الى قبول الاحكام المطابقة للحكم والمصالح اميل وعن قبول التحكم المحض والتعبد الصرف ابعد الثانية انه لا فايدة الزم من العلم بالشي فانا اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على علته صرنا عالمين او ظانين بما كنا غافلين عنه وذلك محبوب القلوب ولا يمتنع ان يكون لنا فيه مصلحة سلمنا انه لا بد وان يتوسل بالعلة الى معرفة الحكم لكن في جانب الثبوت او في جانب العدم الاول ممنوع وهاهنا امكن التوسل به الى علم الحكم بيانه انه اذا غلب على ظننا كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة امتنعنا من القياس عليه ولا يثبت الحكم في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس ان لا نجد علة متعدية فاما التعليل بالعلة القاصرة فلا حاجة اليه في الامتناع من القياس قلت يجوز ان يوجد في الاصل وصف متعدي يناسب ذلك الحكم فلولا التعليل بالعلة القاصرة لبقي ذلك الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فكان يجب التعليل وحينئذ كان يلزم ثبوت الحكم في الفرع اما لما جاز التعليل بالوصف القاصر صار معارضا لذلك الوصف المتعدي وحينئذ لا يثبت القياس ويمتنع الحكم سلمنا انه لا فايدة فيها فلم قلتم انها يكون باطلا فانه لا يمتنع كونها علة موثرة في الحكم مع ان الطالب يكون طالبا لما لا ينتفع به سلمنا ان ما لا فايدة فيه لا يجوز اثباته ولكن لا يجوز ذلك قبل ان يعلم ان تلك العلة متعدية او قاصرة فلا يمكن منع عن ذلك الطلب وبعد وقوفه على العلة القاصرة لا يمكن منع عن معرفتها لان ذلك خارج عن وسعه سلمنا ذلك ما ذكره ولكنه منقوض بالتنصيص على العلة القاصرة فان كل ما ذكروه حاصل فيها مع جوازه قوله الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة قلنا لا نسلم والتمسك بالآيات سبق الجواب عنه في مسالة اثبات القياس وايضا قد بينا ان العلة المتعدية كما انها وسيلة الى اثبات القياس الحكم فالعلة القاصرة وسيلة الى نفي الحكم فوجب كون القاصرة صحيحة لانها على وفق المنافي والمتعدية على خلافه قوله هذه الامارة لا تكشف عن حكم قلنا لا نسلم بل تكشف عن المنع من استعمال القياس سلمناه لكنه يكشف عن حكمة الحكم سلمناه لكنه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة

فرع اختلفوا في

فان الحكم في مورد النص ثابت بالنص او بعلة النص فقالت الحنفية لا يمكن ثبوته بالعلة
لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا الى المعلوم واصحابنا جوزوه
والخلاف فيه لفظي لانا نعني بالعلة هاهنا امرا ما بسببه يغلب على الظن ان الشرع
اثبت الحكم لاجله وذلك مما لا يمكن انكاره **المسألة الحادية عشر** الحق انه
لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا لبعض الفقهاء العصرية مثاله قولهم الملك
معنى مقدر شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات وربما قالوا الملك الحادث يستدعي
سببا حادثا وذلك هو قوله بعت واشتريت وهاتان الكلمتان مركبتان من
الحروف المتوالية وكل واحد من تلك الحروف لا يوجد عند وجود الحرف الآخر
فاذن ليس لهاتين الكلمتين وجود حقيقي لكن لهما وجود تقديري وهو ان الشرع
قدر بقاء تلك الحروف الى حين حدوث الملك ضرورة انه لا بد من وجود السبب حال
حصول المسبب وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الاثر فيقولون ان من عليه
الدين يكون ذلك الدين مقدرا في ذمته واعلم ان هذا الكلام من جنس الخرافات
لان الوجوب اما ان يكون مفسرا بمجرد تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا
او يكون الفعل في نفسه بحيث يكون للاخلال به مدخل في استحقاق الذم
على ما هو قول المعتزلة فان كان الاول لم يكن لتعلق الخطاب حاجة الى معنى يحدث
يكون علة له لان ذلك التعلق قديم ازلي فكيف يكون معللا بالمحدث وان كان
الثاني فالمؤثر في الحكم جهات المصلحة والمفسدة ولا حاجة فيه الى بقاء الحروف
وايضا فالمقدر يجب ان يكون على وفق الواقع والحروف لو وجدت مجتمعة لخرجت
عن ان يكون كلاما فاذا قدر الشرع بقاء الحروف التي حصل منها قوله بعت و
اشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام واما تقدير المال في الذمة فهو ساقط
جدا بل لا معنى له الا ان الشرع مكنه اما في الحال او في الاستقبال من ان يطالبه
بذلك القدر من المال فهذا معقول شرعا وعرفا فاما تقدير في الذمة فهو من
من الترهات التي لا حاجة في العقل والشرع اليها **المسألة الثانية عشر**
العلة قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون حكمها اكثر من واحد وتلك
الاحكام اما ان يكون متماثلة او مختلفة غير متضادة او مختلفة متضادة فالاول
اما ان يكون في ذات واحدة او في ذاتين والاول محال لامتناع اجتماع المثلين
والثاني جائز وهو كالقتل الذي حصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص
على كل واحد منهما واما الثاني فهو ان توجب احكاما مختلفة غير متضادة فهو جائز
كتحريم الاحرام بالحيض ومس المصحف والصوم والصلاة واما الثالث فهو ان
توجب احكاما متضادة ولا يخلو ان يتوقف ايجابها لها على شرط او لا يتوقف
فان كان الاول فالشرطان اما ان لا يجوز اجتماعهما او يجوز فان لم يجز جاز ان يكون

ن علة موجبة حكمين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان وان كان يجوز اجتماعهما
فهو محال لانهما اذا اجتمعا لم تكن العلة باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الاخر فوجب ان
تقتضيهما جميعا وهو محال او لا تقتضي واحدا منهما وحينئذ يخرج العلة عن ان يكون
علة وبهذا البيان يظهر ايضا انه لا يجوز ان يتوقف اقتضاء العلة معلوليها المتضا
على شرط الثاني من شرط العلة اختصاصها بمن له الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول
الحكم لشيء اولى من اقتضائه لغيره الثالث ان اقتضاءها معلولها قد يكون موقوفا
على شرط مثل الزنا فانه لا يوجب الرجم الا بشرط الاحصان وقد لا يكون الرابع
العلة قد يكون علة لاثبات الحكم في الابتداء كالعدة في منع الحكم وقد يكون علة
في الابتداء والانتهاء كالرضاع في ابطال النكاح وقد يكون العلة قوية على الدفع لا على
الرفع مثل العدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد يكون قوية عليهما معا
المسألة الثالثة عشر قد يستدل بذات العلة على الحكم وقد يستدل
بعلية العلة على الحكم فالاول مثل ان يقال قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص
والثاني ان يقال القتل العمد العدوان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب
القصاص والاول صحيح والثاني فاسد لانه فرق بين ماهية القتل وبين كونه سببا
للقصاص فانه قد يعلم كونه قتلا مع الذهول عن السببية وقد يعلم السببية مع الذهول
عن كونه قتلا والسببية امر اضافي والامور الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد
من المضافين فدعوى كون القتل سببا لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت
القتل وثبوت وجوب القصاص لان قولنا هذا سبب لذاك يستدعي تحقق
هذا وتحقق ذاك حتى يحكم على هذا بانه سبب لذاك واذا كان دعوى السببية
متوقفة على ثبوت الحكم اولا فلو استفدنا ثبوت الحكم من ذكر السببية لزم
الدور وانه محال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف وسببيته على ثبوت
الحكم **المسألة الرابعة عشر** تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي
لا يتوقف على بيان ثبوت المقتضي لذلك الحكم ومن هذه المسألة من يفرع جواز
تخصيص العلة فاما ان انكرناه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما اذا جوزناه
جاء هذا البحث والحق انه غير معتبر لدليلين الاول ان الوصف الوجودي اذا
كان مناسبا للحكم العدمي او كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ان ذلك
الوصف علة لذلك العدم والظن حجة الثاني ان بين المقتضي والمانع معاندة
ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع
حال ضعفه فلان يجوز ذلك عند قوته [illegible] وهو حال علم المقتضي كان اولى
احتج المخالف بامور احدها انا اذا علمنا علتنا انتفاء الحكم بالمانع فالمعلل اما علم
مستمر او علم متجدد والاول باطل لان العلم المستمر كان حاصلا قبل حصول

لهذا المانع بل قبل الشرع والحاصل قبله ممنوع فلم قلتم بانه حاصل بعد والثاني تسليم
للمقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيه التجدد الا اذا امتنع من التحول الى الوجود بعد
ان كان بعرضية التحول في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي وبالجملة
ان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر عند العقل من انتفائه لحصول المانع واذا كان
كذلك فاما ان يكون ظن عدم انتفاء المقتضي مثل ظن تحقق وجود المانع او اقوى منه
او اضعف منه فان كان الاول امتنع تعليل عدم الحكم بوجود المانع لان عدم المقتضي
ووجود المانع لما استويا في الظن واختص عدم المقتضي بمزية وهي ان ظن اسناد
عدم الحكم اليه اقوى من ظن اسناده الى وجود المانع كان ظن تعليل عدم الحكم
بعدم المقتضي اقوى من تعليله بوجود المانع والاقوى راجح فيلزم ان لا يجوز تعليل
عدم الحكم بالمانع واما ان كان ظن عدم المقتضي اظهر فالتقرير المذكور اظهر
واما ان كان ظن عدم المقتضي مرجوحا بالنسبة الى وجود المانع فظن العدم
انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وذلك يدل على ان التعليل بالمانع
يتوقف على رجحان المقتضي وهو المطلوب وثانيها ان التعليل بالمانع يتوقف
على بيان المقتضي عرفا فيتوقف عليه شرعا اما الاول فلان من قال الطير انما لا يطير
لان القفص يمنعه فهذا التعليل موقوف على العلم بكون الطير حيا قادرا فان شك في
موت الطير يمتنع تعليل عدم الطيران بالقفص وكذا من علل عدم حضور زيد
في السوق بحضور غريم له هناك لا بد وان يثبت انه كان قادرا على الحضور والا
قبح ذلك التعليل عرفا واما الثاني فلقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح وثالثها ان عدم المقتضي مستلزم
لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي لامتنع اسناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل
الحاصل محال فثبت انه لا بد من بيان وجود المقتضي والجواب عن الاول
ان العلة الشرعية معرفة والمعرف يجوز تاخره عن المعرف قوله انما يصير الحكم شرعيا اذا
كان بحيث لو سكت الشرع لثبت قلنا نحن لا نعني بكون هذا الانتفاء شرعيا الا انه
لم يعرف الآن قبل الشرع وذلك حاصل بدون ما قلتموه وعن الثاني ان مجرد
النظر الى وجود المانع يقتضي عدم الحكم بدون الالتفات الى الاقسام الثلثة
التي ذكرتموها وعن الثالث لا نسلم ان ظن اسناد عدم الحكم الى وجود المانع
يتوقف على وجود المقتضي عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في الطريق
ثم حصل الظن بانه ياتي في حصوله ظن انه لا يحضر وان كان لا يخطر ببالنا في
ذلك الوقت سلامة اعضائه بل نجعل هذا القدر دليلا الا انا ابتداء فيفيد
مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا فليفد شرعا للحديث وعن الرابع
ان ترادف الادلة المعرفات على الشيء لا نسلم انه خلاف الاصل فرع لو سلمنا

ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي التي لا حاجة الى ذكر دليل منفصل على
وجود المقتضي بل يكفي ان يقال اما ان لا يكون المقتضي موجودا في الفرع وحينئذ
يلزم عدم الحكم في الفرع او حصل المقتضي في الفرع لكنه انما ثبت فيه تحصيلا
لمصلحته ودفعا لحاجته وهذا المعنى قائم في الاصل فيلزم ثبوت المقتضي في
الاصل واذا ثبت ذلك فقد صح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع

المسألة الخامسة عشر قال بعضهم وجود الوصف الذي جعل
علة في الاصل لا بد وان يكون متفقا عليه وهذا ضعيف لانه لما امكن اثباته
بالدليل حصل الغرض بل الحق ان ذلك قد يكون معلوما بالضرورة وقد يكون
معلوما بالبرهان اليقيني وقد يكون معلوما بالامارة الظنية وهذا آخر الكلام
في العلة

القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع

وفيه ثلثة ابواب

الباب الاول

في مباحث الحكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** اتفق اكثر المتكلمين على
صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا
ولا بد من جامع عقلي والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول
اصحابنا اذا ثبتت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب غائبا ان يكون
كذلك واما الجمع بالشرط فكقولنا العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا واما الجمع
بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا
واعلم انه لما كان الجمع بالعلة اقوى الوجوه وجب علينا ان نتكلم فيه فنقول اعتماد
القياس على مقدمتين احداهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا وثانيتهما ان تلك
العلة حاصلة بتمامها في الصورة الاخرى فهاتان المقدمتان ان حصل العلم بهما
حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وان حصل الظن بهما حصل ظن ثبوت الحكم في
الفرع واما قلنا انه يلزم من حصول العلم بهاتين المقدمتين حصول العلم بالنتيجة
وذلك لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى مؤثر في ذلك الحكم ثم ثبت ذلك المعنى في صورة
اخرى فنقول كون ذلك المعنى مؤثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر في تلك المؤثرية
كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل في هذه الصورة واما ان لا يعتبر شيء من ذلك
فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لان مرادنا من تمام العلة كل ما لا بد منه في
المؤثرية فاذا كان لا بد من قيد كون المعنى هناك او قيد كونه ليس هاهنا فذات المعنى
ليس وحده تمام العلة بالتفسير الذي ذكرناه وان كان الثاني فتمام المؤثر حصل
في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم للحكم مع انه لم يختلف حاله البتة
في الصورتين لا بحسب زوال شيء عنه ولا بحسب انضمام شيء اليه فيلزم حصول
ترجيح احد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان

الثالث انه يلزم من العلم بثبوت المقدمتين حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع اذا ثبت
هذا ظهر انه يلزم حصول هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس حجة فيها
فان قلت حاصل الكلام فيما ذكرته هو الاستدلال بحصول العلة على حصول المعلول وليس
هو بقياس قلت بل هذا هو القياس فانا اذا راينا الحكم حاصلا في صورة معينة
ثم قامت الدلالة على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف الفلاني ثم قامت الدلالة على ان
ذلك الوصف حاصل في هذه الصورة الثانية لزم القطع بحصول الحكم في الصورة الثانية
على تحصيل اليقين بهاتين المقدمتين او صعب وذلك لانا وان بينا ان الحاصل في
في الفرع مثل الحاصل في الاصل فالمثلان لابد وان يتغايرا بالتعين والهوية والا لكان
عين ذلك وذلك غير هذا فيكون كل واحد منهما عين الاخر فالاثنان واحد هذا
خلف واذا حصل التغاير بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين في احد الجانبين جزء
العلة او شرط العلية وفي الجانب الآخر يكون مانعا من العلية ومع هذا الاحتمال لا يحصل
القطع واعلم ان للمتكلمين طرقا في تعيين العلة احدها التقسيم الذي لا يكون منحصرا
فاذا قيل لهم لم لا يجوز وجود قسم آخر قالوا اجتهدنا في طلبه فما وجدناه وعدم الوجدان
بعد الاستقصاء في الطلب يدل على عدم الوجود كالمبصر اذا طلب شيئا في الدار
ونظر الى جميع جوانبها في النهار فلم يجد قطع بالعدم وهذا ضعيف اذ رب موجود
ما عرفناه بعد الطلب والثاني القياس على نظر الغير قياس من غير جامع وبتقدير ذكر
الجامع فهو اثبات القياس بالقياس وهو باطل والثالث الدوران الخارجي وقد
نقلنا بيانه انه لا يفيد الظن فضلا عن اليقين والرابع الدوران الذهني كقولهم
متى عرفنا كون التكليف امرا بالمحال عرفنا قبحه وان لم نعرف شيئا اخر ومتى لم نعرف
كونه امرا لم نعرف قبحه وان عرفنا سائر صفاته فاذن العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه
امرا بالمحال في الذهن فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بان المؤثر في القبح هو
كونه امرا بالتكليف فنقول كلامهم يشتمل على امرين احدهما انه لما لزم من العلم بكونه
امرا بالمحال العلم بقبحه لزم ان يكون كونه امرا بالمحال علة لقبحه والثاني انه لما لم يلزم
من العلم بسائر صفاته العلم بكونه قبيحا وجب ان لا يكون سائر صفاته علة لكونه
قبيحا والكلام منا يكون في هذين المقامين فلنذكر من الدلالة عليهما فان العلم بهما ليس
من العلوم الضرورية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وما رايت احدا من المتكلمين
ذكر في تقريرها ذين المقامين شيئا وعلى ان الاول منقوض بجميع الاضافات فانا
متى علمنا كون هذا الشخص ابا علمنا كون شخص اخر ابنا وكذلك بالعكس مع انه
يستحيل ان يكون كون هذا ابا لذاك علة لكون ذاك ابنا لهذا لان المضافين
معا والعلة قبل المعلول والمع لا يكون قبل واما الثاني فانه لا يمكن القطع بانا اذا عرفنا
سائر صفاته فانه لا يحصل العلم عند ذلك بكونه قبيحا الا اذا عرفنا كل صفة فكيف

فكيف يمكننا ان نقطع بانا عرفنا كل صفاته فانا اذا جوزنا ان يكون من الصفات
ما لم نعرفه جوزنا في بعض تلك الصفات التي لا نعرفها ان يجب عند العلم به العلم بكونه
قبيحا ومع هذا التجويز لا يتم هذه المقدمة سلمنا انه لا يلزم من العلم بسائر الصفات العلم
بكونه قبيحا فلم يدل هذا القدر على ان سائر الصفات لا يجوز ان يكون مؤثرة في القبح
واعلم ان الكلام في تقرير هاتين المقدمتين ماخوذ من الفلاسفة فانهم زعموا ان العلم
بالعلة علة للعلم بالمعلول فعلى هذا كلما كان علة للقبح يلزم من العلم به العلم بالقبح وزعموا
ان العلم اليقيني بوجود المعلول لا يحصل الا من العلم بعلته فلا جرم عند العلم
بكونه امرا بالمحال علمنا ان علة القبح ذاك ولكنا قد نقلنا في كتبنا العقلية دلائلهم
على هاتين المقدمتين وبينا ضعفها وسقوطها فلا نعيدها هاهنا

المسألة الثانية الحق جواز القياس في اللغات وهو قول ابن سريج منا
ونقل ابن جني في الخصائص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي
واما اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة فينكرونه لنا وجوه الاول انا راينا ان عصير
العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة سمي خمرا
فاذا زالت الشدة مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل
ظن ان العلة لذلك الاسم هو الشدة ثم راينا الشدة حاصلة في النبيذ فيحصل
ظن ان علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ ويلزم من ظن حصول علة الاسم ظن حصول
الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام حصل ظن ان النبيذ
حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ فان قيل الدوران انما يفيد ظن
العلية فيما يحتمل العلية وها هنا لم يوجد الاحتمال لانه ليس بين شيء من الالفاظ وشيء
من المعاني مناسبة اصلا فاستحال ان يكون شيء من المعاني داعيا للواضع الى
تسميته بهذا الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية ها هنا لم يكن الدوران ها هنا مفيدا
ظن العلية سلمنا انه حصل ظن العلية ولكن انما يلزم من حصول العلة في الفرع
ذلك الحكم اذا ثبت ان تلك العلة انما صارت علة لان الشرع جعلها الا ترى انه
لو قال اعتقت غانما لسواده فاذا كان له عبد آخر اسود لم يعتق عليه لان ما
جعله الانسان علة لحكم لا يجب ان يتفرع عليه الحكم اينما وجد وكذلك ها هنا لا يلزم
من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول ذلك الاسم اينما حصلت الشدة الا اذا
عرفنا ان واضع الاسم هو الله تعالى والجواب عن الاول انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم
اذا فسرنا العلة بالداعي اما اذا فسرناها بالمعرف فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل
الدلوك علة لوجوب الصلاة لا بمعنى كون الدلوك مؤثرا او داعيا بل بمعنى المعرف
فكذا ها هنا وعن الثاني انا انما نثبت اللغات لو ثبت القياس وهو الذي اعتمد
عليه المازني وابو علي الفارسي رحمهما الله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان كل فاعل

رفع وكل مفعول نصب والذي القول في جميع وجوه الاعراب فكان ضرب منها اختص
باسم انفرد به ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وصفوا بعض الفاعلين به واستمروا
في ذلك علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا فان قلت كيف يصح
ذلك وقد وجد المفعول غير منتصب وكذا الفاعل قد لا يرتفع بعارض قلت
تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية عند من يقول بتخصيص العلة ومن لا يقول
به يجعل ذلك القيد العدمي جزءا من العلة الثالث وهو ان اهل العربية اجمعوا على ان
ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه مشبها بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل فرق
النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون في الاحكام الاعرابية بان هذا يشبه ذلك
في كذا فوجب ان يشبهه في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث اللغوية حجة
الرابع ان نتمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يتناول كل الاقيسة
واعتماده في الفرق على ان المعاني لا تناسب الالفاظ فامتنع جعل علة للاسم بخلاف
الاحكام الشرعية فان المعاني قد تناسبها لكنا قد بينا سقوط هذا الفرق واحتج
المخالف بامور احدها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دلت الاية على انها باسرها
توقيف فيمتنع في شيء منها ان يثبت بالقياس وثانيها ان اهل اللغة لو صرحوا وقالوا
قيسوا لم يجر القياس كما اذا قال اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا فانه لا يجوز القياس
فاذا لم يجر القياس عند التصريح بالاذن بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انهم لم ينقل عن
اهل اللغة نص في ذلك كان اولى وثالثها ان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في
الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات
واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة ورابعها ان وضع اللغات ينافي جواز
القياس فانهم سموا الفرس الاسود ادهم ولم يسموا الحمار الاسود به وسموا الفرس
الابيض اشهب ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا صوت الفرس صهيلا وصوت
الحمار نهيقا وصوت الكلب نباحا وايضا فالقارورة انما سميت بهذا الاسم
لاجل الاستقرار ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والانهار مع انها لا تسمى بذلك و
الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل ثم المخامرة حاصلة في الافيون وغيره
ولا يسمى خمرا والجواب عن الاول انه ليس في الاية انه تعالى علم ادم كل الاسماء توقيفا
فيجوز ان يكون علم البعض توقيفا والبعض تنبيها بالقياس ولانه يجوز ان يدرك ادم
عليها توقيفا ونحن نعلمها قياسا كما ان جهات القبلة قد تدرك حسا وقد تدرك
اجتهادا وعن الثاني انا ندعي انه نقل الينا بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس
الا ترى ان جميع كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجمعت
الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة فانه لا نزاع انه لا يمكن تفسير القرآن والاخبار
الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا معلوما بالتواتر وعن الثالث ما قلنا هذا انا

انا نعني العلة بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسب وحينئذ لا يقدح عدم المناسبة
فيه وعن الرابع ان اقصى ما في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري فيها القياس وذلك
لا يقدح في العمل بالقياس كما ان النظام لما ذكر صورا كثيرة في الشرع لا يجري القياس
فيها لم يدل ذلك على المنع من القياس في الشرع **المسئلة الثالثة**
المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب والدليل عليه انا اذا قسنا اللواط
مثلا على الزنا في كونه موجبا للحد فاما ان نقول ان كون الزنا موجبا للحد لاجل وصف
مشترك بينه وبين اللواط واما ان لا نقول ذلك فان كان الاول كان الموجب للحد هو
ذلك المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونهما موجبين للحد لان الحكم لما استند الى
العلة المشتركة استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فاذن شرط
القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس
في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع
واما ان قيل كون الزنا موجبا للحد ليس لاجل وصف مشترك بينه وبين اللواط استحال
قياس اللواط عليه لانه لا بد في القياس من الجامع فان قلت الجامع بين الوصفين
لا يكون له اثر في الحكم بل تأثيره في علية الوصفين واما الحكم فانما حصل من الوصف
قلت هذا باطل لان ما صلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى
الواسطة **المسئلة الرابعة** الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس اما النفي
الاصلي او الحكم الثبوتي المعلوم او المظنون ولنتكلم في هذه الثلاثة فنقول اختلفوا في ان
النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل
كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما قياس الدلالة
فهو ان يستدل بعدم آثار الشيء وخواصه على عدمه واما تعذر قياس العلة فلان
الانتفاء الاصلي حاصل قبل الشرع ولا يجوز تعليله بوصف يوجد بعد ذلك ولقائل ان
يقول علة الشرع لا معنى لها الا المعرف وتأخر الدليل عن المدلول جائز واعلم
ان هذا الكلام مخصوص بالعدم فاما الاعدام فانه حكم شرعي يجري فيه القياس
واما الذي طريقه العلم فقد اختلفوا في انه هل يجوز استعمال القياس فيه وعندي
ان هذا الخلاف لا ينبغي ان يقع في الجواز الشرعي فانه لو امكن تحصيل اليقين بعلة الحكم
ثم تحصيل اليقين بان تلك العلة حاصلة في هذه الصورة لحصل العلم اليقيني بان
حكم الفرع مثل حكم الاصل بل البحث ينبغي ان يقع في انه هل يمكن تحصيل هذين اليقينين
في الاحكام الشرعية ام لا واما الذي طريقه الظن فلا نزاع في جواز استعمال القياس
فيه **المسئلة الخامسة** اختلفوا في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات
بالقياس ام لا فقال الجبائي والكرخي لا يجوز وبنى الكرخي عليه انه لا يجوز اثبات
الصلاة بايماء الحاجب بالقياس واعلم ان هذا الخلاف يحمل على وجهين

الاول ان يقال الصلاة بايماء الحاجب لو كانت مشروعة لوجب على النبي عليه السلام
ان يبينها بيانا شافيا وينقله اهل التواتر الينا حتى يصير ذلك معلوما لنا قطعا فلما لم يكن
ذلك علمنا ان القول بها باطل الثاني ان يقال لا نزاع انها لو كانت مشروعة لحصل
العلم بها نفيا وللنازع ذلك يمنع من استعمال القياس فيه اما الاول فهو باطل بالوتر فانه
عندهم واجب مع انه لم يعلم وجوبه قطعا فان قلت اذا جوزت في ذلك ان لا يبلغ مبلغ
التواتر فلعله عليه السلام وجب صوم شوال ولم ينقل ذلك بالتواتر قلت المعتمد
في نفيه الاجماع واما الثاني فتحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء فيه بالظن فلم لا يكتفى بالعلة
ثم انا نستدل على جوازه بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبانه يفيد ظن الضرر فيكون العمل
به واجبا **المسألة السادسة** مذهب الشافعي رضي الله انه يجوز
اثبات الحدود والكفارات والحدود والرخص بالقياس وقال ابو حنيفة واصحابه
لا يجوز وحاصل الخلاف انه هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز استعمال القياس
فيها اوليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسألة مسألة انه هل يجري القياس فيها ام لا لنا
التمسك بعموم قوله فاعتبروا وباطلاق قول معاذ اجتهد برأيي مع ان الرسول عليه السلام
صوبه على الاطلاق وبانه يجب العمل بالضرر المظنون فان ادعوا انه لا يمكنا وجدان العلة
في هذه المسائل قلنا انما نظهر بالبحث في كل واحدة من هذه المسائل فان وجدنا العلة
فيها صح القياس والا فلا لكن هذا المعنى غير مختص بهذه المسائل بل هو حاصل في الكل
العلة فيها تعذر علينا القياس واعلم ان الشافعي رضي الله ذكر مناقضاتهم في هذا
الباب فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوها الى الاستحسان فانهم
زعموا ان شهود الزوايا وهم الشاهدون عليه بالزنا في زوايا تختلف ان المشهود عليه
يجب رجمه بالاستحسان مع انه على خلاف العقل فلان يعمل فيه بما يوافق العقل كان اولى
واما الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد
ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد في قوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما
قتل من النعم فان قلت ليس هذا قياسا وانما هو استدلال على موضع الحكم بحذف
الفوارق الملغاة قلت انكم لما بينتم ان الحكم في الاصل يجب ان يكون معللا وان
العلة اما الذي به الاشتراك بين الاصل والفرع او الذي به الامتياز وبطل الثاني فوجب التعليل
بما به الاشتراك ويلزم من حصول ذلك المعنى في الفرع حصول الحكم فيه فهو نفس
القياس واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم واما المقدرات فقد قاسوا
فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبئر واما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا
فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء اظهر الرخص ثم حكموا بذلك في كل النجاسات
النادرة والمعتادة وانتهوا فيها الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا العاصي بسفره
يترخص فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان الرخصة اعانة

والمعصية لا تناسب الاعانة ولانه مخالف لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
والقياس لا يفيد القطع فيحصل الشبهة واما المقدرات فهي كالنصب في الزكاة و
المواقيت في الصلاة وقالوا العقول لا تهتدي اليها واما الرخص فقالوا انها منحة من الله
تعالى فلا يعدل بها عن مواضعها واما الكفارات فلانها على خلاف الاصل لكونها منفية
بالنص النافي للضرر والجواب عنها انها تشكل بالمسائل التي ذكرها الشافعي رضي الله عنه
ثم نقول هذه الادلة تنتقض بخبر الواحد فانه يجوز اثبات هذه الاشياء بخبر الواحد مع انه لا
يفيد العلم وما لاجله صار خبر الواحد مخصصا لها قائم في القياس الخاص فوجب
تخصيصها بالقياس **المسألة السابعة** قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي
رحمه الله ما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واقل النفاس واكثره لا يجوز اثباته بالقياس
لان اسبابها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول الصادق
المسألة الثامنة الامور التي لا يتعلق بها عمل لا يجوز اثباتها بالقياس كقران
النبي عليه السلام وافراده ودخوله مكة صلحا وعنوة فان مثل هذه الامور يطلب لتعرف
لا للعمل بها ولا يجوز الاكتفاء فيها بالظن **المسألة التاسعة** القياس اذا ورد
بخلاف النص فالنص اما ان يكون متواترا او احادا فان كان متواترا فالقياس
ان نسخه كان مردودا وان خصصه فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وان كان
آحادا فهو ما اذا ورد خبر الواحد على خلاف القياس وقد شرحنا الحال فيه في باب
الخبر **المسألة العاشرة** يجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع فانه يمكن ان ينص الله
تعالى على احكام الافعال على الجملة ويدخلها تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربا في
كل مطعوم فيدخل فيه كل مطعوم واما التعبد بالقياس في الكل فمحال لان القياس
لا يصح الا بعد ثبوت الحكم في الاصل لكن احكام الاصول شرعية لان العقل لا يدل
الا على البراءة الاصلية ثم علمنا انها لا تثبت الا بالشرع فلو كانت تلك الاحكام مثبتة
بالقياس لزم الدور وهو محال **الباب الثالث**
في شرائط الاصل اعلم ان الحكم في المقيس عليه اما ان يكون على وفق قياس
الاصول او على خلاف قياس الاصول فلنذكر حكم كل واحد من هذين القسمين ثم
نذكر ما ظن انه شرط في الباب انه ليس بشرط **القسم الاول** في شرائط
الاصل اذا كان حكمه على وفق قياس الاصول وهي ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان
القياس عبارة عن تشبيه الفرع بالاصل في الحكم وذلك لا يمكن الا بعد ثبوت الحكم
في الاصل الثاني ان يكون الطريق الى معرفة ذلك الحكم سمعيا وهذا ظاهر على مذهبنا
ان جميع الاحكام لا تعرف الا بالسمع اما على مذهب من يثبت هذه الاحكام عقلا
فقد احتجوا عليه بانه لو كان ذلك الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع
عقلية فكان القياس عقليا لا سمعيا وهذا ضعيف لان ثبوت الحكم في الفرع موقوف

على ثبوت الحكم في الاصل وعلى كون ذلك الحكم معللا بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك
الوصف في الفرع فعند ذلك ان تكون المعرفة الاولى عقلية يحتمل الباقيتان سمعيتين وجميع
الاقسام معرفة حكم الفرع الا بمقدمات سمعية والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت الحكم
في الفرع سمعيا الثالث ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس لان العلة
التي بها يلحق الاصل القريب بالاصل البعيد اما ان تكون هي التي بها يلحق الفرع
بالاصل القريب او غيرها فان كان الاول امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير
ذكر الاصل القريب لغوا وان كان الثاني لزم تعليل حكم الاصل القريب بعلتين وهذا محال
اما اولا فلانا بينا ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين محال واما ثانيا فلانه
لا يمكننا اثبات الحكم في الاصل القريب الا بان نتوصل اليه بالعلة الموجودة في الاصل
ومتى توصلنا الى ثبوته بتلك العلة امتنع تعليله بالعلة الموجودة في الفرع لان تلك العلة انما عرفت
بعد ان عرف تعليل الحكم بعلة اخرى ومتى عرف ذلك كانت العلة الثانية عديمة الاثر
فيكون التعليل بها ممتنعا الرابع ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل دليلا بعينه
على حكم الفرع والا لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس الخامس لا بد وان
يظهر كون ذلك الاصل معللا بوصف معين لان رد الفرع اليه لا يصح الا بهذه الواسطة
السادس قالوا يجب ان لا يكون حكم الاصل متاخرا عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء
على التيمم في وجوب النية لان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة والحق ان يقال لو لم يوجد على
حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقديم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل لزم ان
يقال كان الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق اذ ما كان حاصلا البتة
فيكون ذلك كالنسخ واما ان وجد قبل ذلك دليل اخر سوى القياس يدل على ذلك الحكم جاز
ترادف الادلة على المدلول الواحد غير محال **القسم الثاني** اذا كان الحكم في
المقيس عليه خلاف قياس الاصول فقال قوم من الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه
مطلقا وقال الكرخي لا يجوز الا لاحدى خلال ثلث احدها ان يكون قد نص على علة
ذلك الحكم لان النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه وثانيها ان تجمع
الامة على تعليله وان اختلفوا في تعليله وثالثها ان يكون القياس موافقا للقياس
على اصول اخرى والحق ان يقال ما ورد بخلاف قياس الاصول اما ان يكون دليلا مقطوعا
به او غير مقطوع به فان كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان مرادنا بالاصل في هذا
الموضع هذا فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين
القياسين ويؤكد انه اذا لم يمنع العموم من قياس يخصه فاولى ان لا يكون القياس على
العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم احتج الخصم
بان الخبر يخرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على قياس الاصول
والجواب انه اذا اخرج ما ورد فيه ودلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه

في ذلك الحكم ليتبين بان لا نخرج لتشبهه بالاصول اولى من ان نخرج لتشبهه بالمنصوص عليه
اما اذا كان غير مقطوع به فاما ان تكون علة حكمه منصوصة او لا تكون منصوصة فان لم
تكن منصوصة ولا كان القياس عليه اقوى من القياس على الاصول ولا شبهة في ان القياس
على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس
على ما طريقه غير معلوم وان كانت منصوصة فالاقرب ان يستوي القياسان لان
القياس على الاصول يختص بان طريق حكمه معلوم وان كانت طريق علته غير معلومة وهذا
القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلومة فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة
القسم الثالث فيما جعل شرطا في هذا الباب مع انه ليس بشرط وهو ثلثة الاول
زعم عثمان البتي انه لا يقاس على الاصل حتى يقوم الدلالة على جواز القياس عليه وهذا
باطل من ثلثة اوجه احدها ان عموم قوله فاعتبروا ينفي هذا الشرط وثانيها انا اذا علمنا
كون الحكم في الاصل معللا بوصف ثم ظننا او علمنا حصوله في الفرع حصل ظن ان حكم
الفرع مثل الاصل والعمل بالظن واجب وثالثها ان الصحابة رضي الله عنهم استعملوا القياس
في مسئلة الحرام والجد وغيرهما لم يعتبروا ذلك الشرط الثاني زعم بشر المريسي ان شرط الاصل
انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او ثبوت النص على عين تلك العلة وعندنا ان هذا
الشرط غير معتبر والدليل عليه الثلثة المذكورة الثالث قال قوم الاصل المحصور بالعدد
لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه السلام خمس يقتلن في الحرم لا يقاس عليه
والحق جوازه للوجوه المذكورة واحتجوا بان تخصيص ذلك العدد بالذكر يدل على
نفي الحكم عما عداه وايضا جواز القياس عليه يبطل ذلك الحصر والجواب
يبطل ذلك بجواز القياس على الاشياء الستة في تحريم ربا الفضل وهذا ايضا
دليل في اول المسئلة **الباب الثالث في**
الفرع وشرطه ان يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية
ولا في الزيادة ولا في النقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى محل
والتعدية لا تحصل الا اذا كان الحكم المثبت في الفرع مثل المثبت في الاصل فان قلت
هذا يقتضي ان لا يكون قياس العكس حجة قلت قد بينا في اول كتاب القياس ان قياس
العكس عبارة عن التمسك بنظم التلازم ابتداء ثم انا نثبت مقدمة الشرطية
بقياس الطرد واما الامور التي اعتبرها قوم في الفرع مع انها ليست معتبرة فهي ثلثة
الاول قال بعضهم يجب ان يكون حصول العلة في الفرع معلوما لا مظنونا وهذا باطل
للنص والحكم والمعقول اما النص فعموم قوله تعالى فاعتبروا واقتضى خلاف هذا
الشرط واما الحكم فهو ان الزنا والسرقة اذا ظهر عند القاضي قضى بوجوب الحد مع ان
الطريق اليه شهادة الشهود وهي لا تفيد العلم واما المعقول فلانه اذا حصل ظن
ان الحكم معلل بذلك الوصف ثم ظن ثبوت ذلك الوصف في الفرع حصل ظن ان الحكم
مثل الحكم في الاصل

والعمل بالظن واجب مطلقا على ما سماه الثالث قال ابو هاشم الحكم في الفرع يجب ان يكون
ما ثبت حكمه حتى يدل القياس على تفصيله ولولا ان الشرع ورد بميراث الجد والا لما
استعملت الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة وهذا باطل لان اهل القياس يحذف
هذا القيد الثالث ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وهو على تفسيرين لان الحكم الذي دل
النص عليه اما ان يكون مطابقا للحكم الذي دل القياس عليه او مخالفا فان كان الاول
جاز استعمال القياس فيه عند الاكثرين لان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز ومنعه
بعضهم لسؤال معاذ لانه لم يعدل الى الاجتهاد الا بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز
استعماله عند وجوده وايضا فالدليل ينفي جواز العمل بالقياس لكونه اتباع الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به فيما اذا لم يوجد النص للضرورة فيبقى حال وجود النص
على مقتضى الاصل والجواب عن الاول ان قصة معاذ دالة على ان التمسك بالقياس عند
فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دلالة على جوازه ولا على بطلانه وعن الثاني
ما تقدم مرارا ان العمل بالقياس ليس على خلاف الدليل [illegible] لهذا الدليل
فهاهنا نوع اخر من القياس يستعمله اهل الزمان وهو ان يقال لو ثبت الحكم في الفرع
لثبت في الاصل لانه متى ثبت في الفرع وجب ان يكون ثبوته لاجل الوصف الفلاني
لمناسبته واقتران الحكم به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه فثبت
ان الحكم لو ثبت في الفرع لثبت في الاصل فلما لم يثبت في الاصل وجب ان لا يثبت في
الفرع ويمكن ان يذكر ذلك على وجه اخر اشد تلخيصا وهو ان يقال لو ثبت الحكم لكان
اما ان يكون معللا بهذا الوصف الذي يشترك الفرع والاصل فيه او لا يكون معللا به
فان كان الاول لزم النقض لانه غير ثابت في الاصل وان كان الثاني لزم النقض
لان المناسبة والاقتران دليل العلية فحصولها بدون العلية يوجب النقض.

وهذا اخر كلامنا في القياس **الكلام في التعادل والترجيح**

وهو مرتب على اربعة اقسام القسم الاول في التعادل وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى اختلفوا في انه هل يجوز تعادل الامارتين فمنع الكرخي منه مطلقا وجوزه
الباقون ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه فعند القاضي ابي بكر منا و
ابي هاشم وابي علي من المعتزلة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء حكمه انهما يتساقطان
ويجب الرجوع الى مقتضى العقل والمختار ان نقول تعادل الامارتين اما ان يقع في
حكمين متنافيين والفعل واحد وهو كتعارض الامارتين على كون الفعل قبيحا ومباحا
وواجبا واما ان يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين
قد غلب على ظنه انهما جهتا الكعبة اما القسم الاول فهو جائز في الجملة لكنه غير واقع
في الشرع اما انه جائز في الجملة فلانه يجوز ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات ويستوي
عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الاخر واما انه في
الشرع

غير واقع فالدليل عليه انه لو تعادلت الامارتان على كون هذا الفعل محظورا
او مباحا لانهما لما كانتا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا
والعبث غير جائز على الله تعالى واما الثالث وهو ان يعمل باحدهما دون الاخرى
فاما ان يعمل باحدهما على التعيين او لا على التعيين والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح
فيكون ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي وانه غير جائز والثاني ايضا باطل لانا اذا
خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ترجيحا لامارة الاباحة بعينها
على امارة الحظر وذلك هو القسم الذي تقدم ابطاله فثبت ان القول بتعادل الامارتين
في حكمين متنافيين والفعل واحد يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون
باطلا فان قيل لم لا يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين اما لانها احوط او لانها اخذ
بالاقل سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقتضى التعادل هو التخيير قوله القول بالتخيير اباحة
للفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة قلنا لا نسلم ان الامر بالتخيير اباحة بيانه انه يجوز
ان يقول الله تعالى انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وبامارة الحظر الا انك متى اخذت
بامارة الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بامارة الحرمة فقد حرمت الفعل عليك فهذا
لا يكون اذنا في الفعل والترك مطلقا بل اباحة في حال وحظر في حال اخرى ومثاله في
الشرع ان المسافر مخير بين ان يصلي اربعا وبين ان يترك ركعتين فاذا ركعتان وجبتان
ويجوز تركهما بشرط ان يقصد الترخص وايضا من استحق اربعة دراهم على غيره فقال
ان تصدقت عليك بدرهم ان قبلت وان لم تقبل واثبت باربعة قبلت الاربعة
عن الدين الواجب فان شاء قبل الصدقة واتى بثلثة دراهم وان شاء اتى بالاربعة عن
الواجب وكذا في مسئلتنا اذا سمع قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع
بين المملوكتين وانما يجوز له الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله او ما
ملكت ايمانكم كما قال عثمان احلتهما اية وحرمتهما اية سلمنا ذلك لكن هذه الدلالة انما تتم
عند تعارض امارة الحظر والاباحة اما عند تعارض امارة الحظر والاباحة اذا قلنا
بالتخيير لم يلزم ترجيح احديهما على الاخرى فدليلكم على امتناع التعادل غير متناول
لكل الصور سلمنا فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط قوله انه عبث قلنا لا نسلم
ولم لا يجوز ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا نطلع عليها وايضا فهب ان التعادل في
نفس الامر ممتنع لكن النزاع في وقوع التعادل بحسب اذهاننا فاذا جاز ان لا يكون
التعادل الذهني عبثا فلم لا يجوز ان يكون التعادل الخارجي عبثا ثم ما ذكرتموه
يشكل بما اذا افتى مفتيان احدهما بالحل والاخر بالحرمة واستويا في ظن المستفتي
ولم يوجد الرجحان فانها بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب قوله باحديهما
لانه احوط او لانه اخف قلنا ان جاز الترجيح بهاتين الجهتين فوجوده ينافي التعادل
وان لم يجز فقد بطل كلامكم قوله لم قلت ان التخيير اباحة قلت ان المحظور هو

الذي منع من فعله والمباح هو الذي لم يمنع من فعله فاذا حصل الاذن في الفعل فقد
ارتفع الحجر فلا معنى للحظر البتة ولا معنى للاباحة الا ذاك قوله ذلك الفعل محظور بشرط
ان ياخذ بامارة الحظر ومباح بشرط ان ياخذ بامارة الاباحة قلنا هذا باطل من
وجهين الاول هو ان امارة الاباحة وامارة الحظر اما ان يقوما على ذات الفعل و
ماهيته باعتبار واحد او ليس كذلك بل تقوم امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد
آخر فان كان الثاني كان ذلك غير صورة المسئلة التي نحن فيها لان صورة المسئلة هي ان
تقوم الامارات على اباحة شيء واحد وحظره وعلى التقدير الذي قالوا فان امارة
الاباحة على شيء وامارة الحظر على شيء آخر فانهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة يحرم
الفعل عليه معناه ان امارة الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة
وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان
اما قامتا على شيئين متباينين غير متلازمين لا على شيء واحد وكلامنا في قيام الامارتين
على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين واذا بطل هذا القسم ثبت القسم الاول وهو
ان امارة الحظر وامارة الاباحة قامتا على ذات الفعل وماهيته باعتبار واحد فان
رفعنا الحجر عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحدى الامارتين
بعينها وان لم يرفع كان ذلك حظرا فيكون ترجيحا للامارة الاخرى بعينها الوجه الثاني
في الجواب ان نقول ما المراد بالاخذ باحدى الامارتين ان عنيتم به الاخذ اعتقاد
رجحانها فهذا باطل لانها اذا لم تكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا وايضا
فالفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانه لا رجحان ففي هذه الصورة يمتنع حصول
اعتقاد الرجحان وان عنيتم به الاخذ العزم على الاتيان بمقتضاها فذلك العزم اما
ان يكون عزما بحيث يتصل بالفعل لا محالة او لا يكون كذلك فان كان الاول كان الفعل
في ذلك الوقت واجب الوقوع وورد الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما
يجب وقوعه ومنعا عن ايقاع ما يجب وقوعه وان كان الثاني وهو ان يكون العزم عزما فاترا
فها هنا يجوز له الرجوع لانه عزم عزما فاترا على الترك فلو اراد الرجوع عن هذا العزم وفعل
الاقدام على الفعل جاز له ذلك فعلمنا ان ما قالوه فاسد قوله هذه الدلالة لا يطرد عند
تعارض امارتي الوجوب والحظر قلنا لا قائل بالفرق وايضا فالاباحة منافية للوجوب
والحظر فعند تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة لكان ذلك قولا
بتساقطهما واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل اصلا قوله لم لا يجوز ان يكون في التساقط
حكمة خفية قلنا ان المقصود من وضع الامارة ان يتوسل بها الى المدلول فاذا كان هو
في ذاته بحيث يمتنع التوسل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلي منه ولا معنى
للعبث الا ذلك وهذا بخلاف التعارض في اخبار الانبياء لان الرجحان لما كان حاصلا في نفس
الامر لم يكن وضعه عابثا بل غايته انا القاصرون او مقصرون بما اشتغلنا به اما اذا كان

الرجحان مفقودا في نفس الامر كان الوضع عابثا **اما القسم الثاني** وهو تعادل
الامارتين في فعلين متنافيين والحكم واحد فهذا جائز ومقتضاه التخيير والدليل على جوازه
وقوعه في صور احدها قوله عليه السلام في زكاة الابل في كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين فقد ملك اربع خمسينات وخمس
اربعينات فان اخرج الحقاق فقد ادى الواجب اذ عمل بقوله في كل خمسين حقة
وان اخرج بنات اللبون فقد عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون وليس احد اللفظين
اولى من الآخر فيتخير وثانيها من دخل الكعبة فله ان يستقبل اي جانب منها شاء
لانه كيف فعل فهو مستقبل شيئا منها وثالثها ان الولي اذا لم يجد من اللبن
الا ما يسد رمق احد رضيعيه ولو قسمه عليهما او منعهما لماتا ولو سقى احدهما مات
الآخر فها هنا هو مخير بين ان يسقي هذا فيهلك ذاك او ذاك فيهلك هذا ولا سبيل
الا التخيير ورابعها ان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين بعينه ايجاب الضدين و
ذلك يقتضي ايجاب فعل كل واحد منهما بدلا عن الآخر واحتج الخصم على فساد التخيير
بان امارة وجوب كل واحد من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يسوغ الاخلال به
والتخيير بينه وبين ضده يسوغ الاخلال به فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين
معا والجواب اما امارة وجوب الفعل فتقتضي وجوبه قطعا فاما المنع من الاخلال
به على كل حال فموقوف على عدم الدلالة على قيام غيره مقامه واذا كان كذلك لم يكن
التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين **فرع** هذا التعادل ان وقع للانسان في
عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي
في العمل بايهما شاء كما يلزمه في امر نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين لان الحاكم
نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم ينقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار
الذي هو اوفق له وليس كذلك حال المفتي فان قلت فهل للحاكم ان يقضي في حكومة
على احدى الامارتين اذا كان قد قضى فيها من قبل بالامارة الاخرى قلت
لا يمنع ذلك عقلا كما يجوز لمن استوى عنده جهتا القبلة ان يصلي مرة الى جهة و
مرة اخرى الى الجهة الاخرى الا انه منع منه دليل شرعي وهو ما روي انه عليه السلام
قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فاما ما روي عن عمر رضي الله عنه انه
قضى في المسئلة الحمارية بحكمين وقال تلك كما قضينا وهذه على ما نقضي فيجوز ان يكون
ذلك لا لتعادل الامارتين بل لانه ظن في المرة الاولى قوة تلك الامارة وفي المرة الثانية
قوة هذه الامارة **المسئلة التاسعة** اذا نقل عن المجتهد قولان فاما ان يكون
في المسئلة قولان في موضع واحد او في موضعين فان وجد القولان في موضعين بان
يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي كتاب آخر بتحليله فاما ان علم التاريخ او لا يعلم فان علم
التاريخ فالثاني منهما رجوع عن الاول ظاهرا وان علم التاريخ حكي عنه القولان ولا يحكم

العلة في اعتبار ترجيح الاظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هاهنا الثاني ان قوله تعالى فاعتبروا
وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يقتضي العمل بزيادة الظن والجواب عن الاول
والثاني ان ما ذكرتموه دليل ظني وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي **المسألة**
الثانية الترجيح لا يجوز في الادلة اليقينية لوجهين الاول شرط الدليل اليقيني ان يكون
مركبا من مقدمات ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة او بوسائط
شان كل واحد منها ذلك وهذا لا يتاتى الا عند اجتماع علوم اربعة احدها العلم
الضروري بحقية المقدمات اما ابتداء او استنادا وثانيها العلم الضروري
بصحة تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها ورابعها العلم
الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري فهذه العلوم الاربعة
يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة واذا
علم ثبوتها امتنع المعارض الثاني ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل
التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه كان ظنا لا علما وان لم يقارنه
ذلك لم يقبل التقوية **المسألة الثالثة** الاشبه في الالسنة ان العقليات
لا يجري الترجيح فيها وهذا فيه تفصيل فانا ان لم نكلف العوام تحصيل العلم بالعقليات
بل قنعنا منهم بالاعتقاد الجازم على سبيل التقليد لم يمتنع تطرق التقوية اليه

المسألة الرابعة مذهب الشافعي رضي الله عنه حصول الترجيح
بكثرة الادلة وقال بعضهم لا يحصل ومن صور المسألة ترجيح احد الخبرين على الآخر لكثرة الرواة
لنا وجهان احدهما ان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اقوى ومتى كان الظن
اقوى تعين العمل به بيان الاول من وجوه احدها ان الرواة اذا بلغوا في الكثرة حد التواتر حصل
العلم بقولهم فكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اكثر وجب ان يكون اعتقاد صدقهم اقوى
وثانيها ان قول كل واحد منهم يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان لا يحصل
الا ذلك القدر الذي كان حاصلا بقول الواحد والا فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران
مستقلان وهو محال فلابد من الزيادة وثالثها ان احتراز العدد عن تعمد
الكذب اكثر من احتراز الواحد وكذا الغلط والنسيان على العدد ابعد ورابعها
ان احتراز العاقل عن كذب يعرف اطلاع غيره عليه اكثر من احترازه عن كذب
لا يشعر به غيره وخامسها انا اذا فرضنا دليلين متعارضين متساويين في
القوة في ذهننا فاذا وجد دليل آخر يساوي احدهما فمجموعهما لابد وان يكون زائدا
على ذلك الآخر لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما مساو لذلك الآخر
والاعظم من المساوي اعظم وسادسها اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين
اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان الصديق لم يعمل بخبر المغيرة حتى شهد
له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري ولولا ان الكثرة

ة الرواة اثرا في قوة الظن والا لما كان كذلك فثبت بهذه الوجوه ان الظن يقوى فوجب
ان يتعين به العمل ذلك لانا اجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة
الدليل انما كان لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في الترجيح بكثرة
الدليل بل اذا كان الترجيح بالقوة حصلت الزيادة مع المزيد عليه ولا فرق الا ان في
الترجيح بالقوة وجدت الزيادة مع المزيد عليه في محل وفي الترجيح بالكثرة حصلت
الزيادة في محل والمزيد عليه في محل آخر والعلم الضروري حاصل بان الاثر لذلك الوجه
الثالث في المسألة ان مخالفة كل دليل خلاف الاصل فاذا وجد في احد الجانبين دليلان
وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر محذورا من مخالفة الدليل
الواحد فاشترك الجانبان في قدر من المحذور واختص احدهما بقدر زائد لم يوجد
في الطرف الآخر ولو لم يحصل الترجيح لكان ذلك التزاما لذلك القدر الزائد من المحذور
من غير معارض وانه غير جائز واحتج الخصم بالخبر والقياس اما الخبر فقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر وهذا يدل على ان المعتبر اصل الظهور وان الزيادة عليه ملغاة ترك العمل
به في الترجيح بقوة الدليل لان هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلان في محل واحد فالقوي
حال اجتماعهما يكون اقوى منها حال تفرقهما بخلاف الترجيح بكثرة الدليل فان هناك الزيادة
والمزيد عليه في محل آخر ولا يحصل كمال القوة اما القياس اجمعنا على انه لا يحصل الترجيح
بالكثرة في الشهادة وفي الفتوى فكذا هاهنا وايضا اجمعنا على ان الخبر الواحد لو
عارضه الف قياس فانه يكون راجحا على الكل وذلك يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة
والجواب عن الاول ان ذلك الايماء ترك العمل به في الترجيح بالقوة فوجب ان يترك
العمل به في الترجيح بالكثرة لان المعتبر قوة الظن وهي حاصلة في الموضعين اما قوله
ان الترجيح بالقوة يحصل الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد ولا اجتماع اثر قلت
نحن نعلم انه وان كان محل الزيادة مغايرا للمحل الاصلي لكن مجموعهما يؤثر في تقوية الظن
فانه اذا اخبرنا مخبر عن واقعة حصل ظن ما فاذا اخبرنا ثان صار ذلك الظن اقوى
واذا اخبرنا ثالث صار اقوى ولا تزال القوة تزداد بزيادة المخبرين حتى ينتهي الى العلم
فعلمنا ان ما ذكروه من الفرق لا يقدح في كونه مقويا للظن واما فصل الشهادة فعند
مالك رحمة الله عليه يحصل الترجيح فيها بكثرة الشهود والفرق ان الدليل ينفي اعتبار
الشهادة بالكلية لما فيه من تولهم الكذب والخطأ وتنفيذ القول على الغير الا انا اعتبرناها
فصلا للخصومات فوجب ان نعتبرها على وجه لا يفضي الى تطويل الخصومات لئلا
يعود على موضوعه بالنقض فلو اجرينا فيه الترجيح بكثرة العدد لزم تطويل الخصومة
فانها اذا قامت الشهادة من الجانبين على السوية كان لاحدهما ان يستمهل القاضي ليأتي
بعدد آخر من الشهود فاذا امهله واقامها بعد انقضاء المدة كان للآخر ان يفعل
ذلك ويفضي ذلك الى ان لا تنقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع اعتبار الترجيح
بالكثرة دفعا لهذا المحذور

اما الترجيح بكثرة المقدمات فمما جوزه بعض العلماء واما قوله الخبر الواحد يتقدم على القياسات
الكثيرة قلنا ان كانت اصول تلك القياسات شيئا واحدا فالخبر الواحد يتقدم عليها وذلك
لان تلك القياسات لا تفيد الا اذا علمنا حكم الاصل في كل قياس بعلة اخرى والجمع
بين كلها محال فاعرفناه انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين واذا علمنا ان الحق
منها ليس الا الواحد لم يحصل هناك كثرة الادلة اما ان كانت اصول تلك القياسات كثيرة
فلا نسلم انه يحصل الترجيح **المسئلة الخامسة** اذا تعارض الدليلان
فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني لان دلالة
اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه دلالة
اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما بوجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا
عملنا باحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى
ثبت ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون
الثاني اذا ظهر ذلك فنقول العمل بكل واحد من وجه ثلثة انواع احدها الاشتراك والتوزيع
ان كان قبل التعارض يقبل ذلك وثانيها ان يقتضي كل واحد منهما حكما ما فيعمل
بكل واحد منهما في حق بعض الاحكام وثالثها العامان اذا تعارضا يعمل بكل واحد
منهما في بعض الصور كقوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهداء قيل بلى يا رسول الله قال
ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم يفشوا الكذب حتى يشهد
قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حقوق الله والثاني في حقوق العباد والله اعلم
المسئلة السادسة اذا تعارض دليلان فاما ان يكونا عامين او خاصين
او احدهما عاما والآخر خاصا او كل واحد منها عام من وجه خاص من وجه آخر وعلى
التقديرات الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والآخر مظنونا و
على التقديرات كلها فاما ان يكون المتقدم معلوما او المتاخر معلوما او لا يكون واحد
منها معلوما فلنذكر احكام هذه الاقسام **القسم الاول** ان يكونا عامين
فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا النوع الاول ان يكونا
معلومين فاما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون فان كان معلوما فاما ان يكون المدلول
قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر ناسخا للمتقدم سواء كانا آيتين او خبرين
او احدهما آية والاخر خبر متواتر فان قلت مما قول الشافعي رضي الله عنه لما هنا مع ان
من مذهبه ان القران لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس قلت هذا التقسيم لا يفيد الا انه
لو وقع لكان المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي يقول لم يقع ذلك فليس بين مقتضى
هذا التقسيم وبين قول الشافعي منافاة وان كان مدلولهما غير قابل للنسخ فيتساقطان
ووجب الرجوع الى دليل آخر هذا اذا علم تقدم احدهما على الاخر اما اذا علم انهما تقارنا
فان امكن التخيير بينهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير ولا يجوز ان يرجح احدهما

بها على الاخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا يجوز الترجيح بما يرجع
الى الحكم نحو كون احدهما حاظرا او مثبتا حكما شرعيا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية
وانه غير جائز واما اذا لم يعلم التاريخ فها هنا يجب الرجوع الى غيرهما لانا نجوز في
كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا للاخر **النوع الثاني**
ان يكونا مظنونين فان نقل تقدم احدهما على الاخر كان المتاخر ناسخا وان نقلت
المقارنة او لم يعلم شيء من ذلك وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا كان العبد
فيهما التخيير النوع الثالث ان يكون احدهما معلوما والاخر مظنونا فاما ان ينقل تقدم
احدهما على الاخر او المقارنة او لا ينقل ذلك فان نقل وكان المعلوم هو المتاخر كان ناسخا للمتقدم
وان كان المظنون هو المتاخر لم ينسخ المعلوم وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وجب
العمل بالمعلوم لانه ان كان المتاخر كان ناسخا وان كان هو المتقدم لم ينسخه المظنون
وان كان مقارنا كان المعلوم راجحا عليه لكونه معلوما **القسم الثاني** الاربعة
ان يكونا خاصين والتفصيل فيه كما في العامين من غير تفاوت القسم الثالث ان يكون
كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
مع قوله او ما ملكت ايمانكم وكما في قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها مع نهيه عليه السلام عن الصلاة في الاوقات الخمسة المكروهة فان الاول
في الاوقات خاص في صلاة القضاء والثاني عام في الصلاة خاص في الاوقات فهذان
العمومات اما ان يعلم تقدم احدهما على صاحبه او لا يعلم فان علم وكانا معلومين او
مظنونين او كان المتقدم مظنونا والمتاخر معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم على
قول من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لانه اذا كان عندهم ان العام المتاخر ينسخ الخاص
المتقدم فالذي ثبت كونه اعم من اللفظ المتقدم اولى بان يكون ناسخا وان كان المتقدم
معلوما والمتاخر مظنونا لم يجز عندهم ان ينسخ الثاني الاول ووجب الرجوع فيهما الى
الترجيح فاما من يقول ان العام المتاخر يبني على الخاص المتقدم والخاص المتاخر
يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فاللائق بمذهبه ان لا يقول شيء من هذه
الاقسام بالنسخ بل يذهب الى الترجيح لانه ليس جعل كون المتاخر اخص من المتقدم
حتى يخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر اما اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فان كانا
معلومين لم يجز ترجيح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لكن يجوز الترجيح بما يتضمنه احدهما
من كونه حظرا او مثبتا حكما شرعيا لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح
احدهما على الاخر اطراح الاخر بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه فان لم يترجح احدهما
على الاخر فالحكم التخيير واما ان كانا مظنونين جاز ترجيح كل واحد منهما على الاخر بقوة
الاسناد وبما تضمنه الحكم واذا لم يترجح فالحكم التخيير واما ان كان احدهما معلوما والاخر
مظنونا جاز ترجيح المعلوم على المظنون لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه بما يتضمنه
الحكم حتى حصل التعارض
فان الحكم ما قلناه

القسم الرابع اذا كان احدهما عاما والآخر خاصا فان كانا معلومين
او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام المتقدم وان كان العام
متاخرا كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا انه يبنى العام على الخاص وان وردا
معا خص العام بالخاص اجماعا وان جهل التاريخ فعندنا يبنى العام على الخاص وعند
الحنفية يتوقف فيه واما اذا كان احدهما معلوما والآخر مظنونا اتفقوا على تقديم
المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وورد معا وذلك كتخصيص
تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس وقد ذكرنا اقوال الناس فيها في
باب العموم **القسم الثالث** في تراجيح الاخبار ترجيح الخبر اما ان يكون بكيفية
اسناده او بوقت وروده او بحكمه او بامر خارج عن ذلك القول في التراجيح الحاصلة
في الاسناد واعلم ان الترجيح اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواقع بكثرة الرواة
فمن وجهين احدهما ان الخبر الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك وقد علم بيانه
والثاني ان يكون احد الخبرين اعلا اسنادا فانه مهما كانت الرواية اقل كان احتمال
الكذب والغلط اقل ومهما كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب
العمل به وعلو الاسناد راجح من هذا الوجه لكنه مرجوح من وجه اخر وهو كونه نادرا
اما التراجيح الحاصلة باحوال الراوي فهي اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة او زمان
الرواية او كيفية الرواية اما التراجيح الحاصلة بالعلم فهي على وجوه احدها ان رواية
الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه قال قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويين
بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما
لا يجوز فان حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته
وسبب نزوله فحينئذ يطلع على الامر الذي يزول به الاشكال اما من لم يكن عالما فانه
لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما كان ذلك القدر وحده
سببا للضلال وثانيها اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة
لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف منه
وثالثها اذا كان احدهما عالما بالعربية كانت روايته راجحة على من لا يكون كذلك
لان الواقف على اللسان يمكنه من التحفظ من مواضع الزلل ما لا يقدر عليه غير العالم به و
يمكن ان يقال بل يوجب خارج لان الواقف على اللسان يعتمد على معرفته ولا يبالغ في الحفظ
اعتمادا على خاطره والجاهل باللسان يكون خائفا فيبالغ في الحفظ ورابعها رواية
الاعلم راجحة على رواية العالم بها والوجه ما تقدم في الافقه وخامسها ان يكون
احدهما صاحب الواقعة فيما روي فيكون خبره راجحا ولهذا اوجبنا الغسل بالتقاء
الختانين لحديث عائشة رضي الله عنها في ذلك فرجحناه على رواية غيرها عن النبي
صلى الله عليه الماء من الماء لان عائشة كانت اشد علما بذلك ورجح الشافعي رواية نافع

نافع

نافع على رواية ابن عباس في تزوج ميمونة لان ابا رافع كان السفير في ذلك فكان اعرف بالقصة
وسادسها رواية من جالس العلماء اكثر ارجح وسابعها رواية من جالس
المحدثين اكثر ارجح وثامنها ان يكون طريق احد الراويين اقوى وذلك كالخبر الذي
ما يقل فيه اللبس كما اذا روي انه شاهد زيدا بتلك الدار وقت السحر والآخر روي انه شاهده
وقت الظهر بالبصرة فطريق هذا اظهر والاشتباه على الاول اكثر اما التراجيح الحاصلة
بالورع فهي على وجوه احدها رواية من ظهرت عدالته بالاختبار اولى من رواية
من عرفت عدالته بالتزكية اذ ليس الخبر كالمعاينة وثالثها رواية من عرفت
عدالته بتزكية جمع كثير اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل
ورابعها رواية من عرفت عدالته بتزكية من كان اكثر بحثا عن احوال الناس
واطلاعا عليها اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية من لم يكن كذلك وخامسها
رواية من عرفت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع اولى من رواية من عرفت عدالته
بتزكية العالم الورع وسادسها رواية من عرفت عدالته بتزكية المعدل مع ذكر
اسباب العدالة اولى من رواية من زكاه المعدل بدون ذكر اسباب العدالة
وسابعها المزكي اذا زكى الراوي بان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه
وروى خبره وثامنها رواية العدل الذي لا يكون صاحب البدعة اولى من رواية
العدل المبتدع سواء كانت تلك البدعة كفرا في التاويل او لم يكن اما التراجيح الحاصلة
بسبب الذكاء فهي على وجوه احدها ان رواية الاكثر تيقظا والاقل نسيانا راجحة على
رواية من لا يكون كذلك وثانيها اذا كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا و
الاخر يكون اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث
يمنع من قبول خبره على ما بيناه في باب الاخبار فالاقرب التعارض وثالثها ان يكون
احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول عليه السلام من غيره فان الحجة بالحقيقة ليست الا في
كلام الرسول عليه السلام ورابعها ان يجزم احدهما ويقول الآخر كذا قال
فيما اظن وخامسها ان يكون الراوي قد اختلط عقله في بعض الاوقات ثم لا يعرف انه
روى هذا الخبر حال سلامة العقل او حال الاختلاط وسادسها انه اذا كان احدهما حافظ
لفظ الحديث والاخر عوّل على المكتوب فالاول اولى لانه ابعد عن الشبهة وفيه احتمال
اما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فالمعول احدها ان يكون من كبار الصحابة
لان دينه كما منعه من الكذب فكذلك منصبه العالي يمنعه ولذلك كان علي يحلف
الرواة وكان يقبل رواية الصديق من غير التحليف ولذلك التدليس سبب المرجوحية
وثانيها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة الى صاحب الاسم الواحد ورابعها
رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهول النسب وخامسها ان يكون في
رواة احد الخبرين رجال يلتبس اسماؤهم باسماء قوم ضعفاء و يصعب التمييز فيرجح
عليه الخبر [illegible]

اما الترجيح الراجع الى زمان الرواية فامور احدها اذا كان قد اتفق لاحدهما رواية
الحديث في زمان الصبي وغير زمان الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة الى رواية من
لم يرو الا في زمان البلوغ وثانيها اذا كان احدهما قد تحمل الحديث في الزمانين ولم يرو
الا حالة البلوغ فهو مرجوح بالنسبة الى من لم يتحمل ولم يرو الا في الكبر وثالثها من احتمل
فيه هذان الوجهان كان مرجوحا بالنسبة الى من لا يوجد ذلك فيه اما الترجيح الراجع
الى كيفية الرواية فامور احدها ان يقع الخلاف في احدهما انه موقوف على الراوي او مرفوع الى
الرسول فالمتفق على كونه مرفوعا اولى وثانيها ان يكون احد الخبرين منسوبا اليه قولا والاخر
اجتهادا بان يروى انه وقع ذلك في مجلس الرسول فلم ينكر عليه فالاول اولى لانه اقل احتمالا
وثالثها ان يذكر احدهما سبب نزول ذلك الحكم ولم يذكره الاخر فيكون الاول راجحا لانه
يدل على انه كان له من الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم ما لم يكن للاخر ورابعها ان يروي احدهما
الخبر بلفظه والاخر بمعناه او يحتمل ان يكون قد رواه فالاول اولى وخامسها ان يروي
احدهما حديثا يعاضد الحديث الاول فيترجح على ما لا يكون كذلك وسادسها اذا انكر راوي
الاصل نقل ذكرناه فيه تفصيلا وكيف كان فهو مرجوح بالنسبة الى ما لا يكون كذلك
وسابعها لو قلنا المرسل اذا ارسل احدهما واسند الاخر فعندنا المسند اولى وقال
عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار يستويان لنا انه اذا ارسل فعدالته
معلومة لرجل واحد وهو الذي يروي عنه واذا اسند صارت عدالته معلومة للكل
لانه يكون كل احد متمكنا من البحث عن اسباب جرحه وعدالته ولا شك ان من لم تظهر
عدالته الا لرجل واحد يكون مرجوحا بالنسبة الى من ظهرت عدالته لكل احد لاحتمال
ان يكون قد خفي حاله على الكل وثبت ان المسند اولى احتج المخالف بامرين الاول الثقة لا يقول
قال الرسول ذلك الحكم عليه بالتحليل والتحريم ويشهد به الا وهو قاطع او كالقاطع بذلك
بخلاف ما اذا اسند الحديث وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة فلم يزد على
حكاية ان فلانا زعم ان رسول الله قال ذلك فكان الاول اقوى الثاني روي ان الحسن
قال اذا اجتمع لي اربعة نفر من اصحاب رسول الله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلى الله ع
فاخبر عن نفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق الا عند فرط الوثوق والجواب عن
الاول ان قول الراوي قال رسول الله لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة
خبر الواحد وهو جهل وغير جائز فوجب حمله على ان المراد منه اني اظن ان رسول الله
قال واذا كان كذلك كان الاسناد اولى من الارسال لان في الاسناد يحصل ظن
العدالة للكل وفي الارسال لا يحصل ذلك الظن الا للواحد وهذا هو الجواب بعينه عن
الوجه الثاني فرعان الاول الصحيح ترجيح المرسل على المسند فانما يصح لو قال
الراوي قال رسول الله عليه السلام اما اذا لم يقل ذلك بل قال عن النبي فالاظهر
انه لا يترجح لانه في معنى قوله روي عن الرسول عليه السلام الثاني ترجح قول بالحرية
المذكورة قياسا على
الشهادة ومن احتمال

القول في الترجيح الراجع الى حال ورود الخبر وهي ثمانية الاول ان يكون احد
الآيتين او الخبرين مدنيا والاخر مكيا فالمدني مقدم لان الغالب في الآيات ما كان
قبل الهجرة والمدني لا محالة مقدم عليها اما الآيات المتأخرة عن المدنيات فقليلة والقليل
ملحق بالكثير فيحصل الرجحان الثاني الذي يظهر وروده بعد قوة الرسول وعلو شانه راجح
على الخبر الذي لا يدل على ذلك لان علو شانه كان في آخر امره فالخبر الوارد في هذا الوقت
حصل فيه ما يقتضي تأخره عن الاول والاولى ان نفصل ونقول ان دل الاول على علو الشان
والثاني على الضعف ظهر تقدم الاول على الثاني اما اذا لم يدل الثاني لا على القوة ولا على
الضعف لم يجب تقدم الاول عليه الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام
ونعلم ان سماعه كان بعد اسلامه وراوي الخبر الثاني متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر
تأخرا والاولى ان نفصل فيه فالمتقدم اذا كان موجودا مع المتاخر لم يمتنع ان يكون روايته
متاخرة عن رواية المتاخر فاما اذا علمنا انه مات المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر
رواة المتقدم متقدمة على رواة المتاخر فهاهنا يحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب
الرابع ان يحصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن نعلم ان سماع احدهما
بعد اسلامه ولا نعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لانه اظهر تأخرا الخامس ان يكون
احد الخبرين مؤرخا بتاريخ مضيق والاخر يكون خاليا عن التاريخ فيقدم الاول لانه اظهر
تأخرا مثاله ما روي انه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج فصلى بالناس
قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وروي انه عليه السلام
قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين وهذا يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الاول
لانه كان في آخر احوال الرسول عليه السلام واما الثاني فيحتمل انه كان قبل المرض
السادس ان يكون احدهما مؤقتا بوقت متقدم والاخر يكون خاليا فيقدم الخالي
لانه اشبه بالمتاخر السابع ان يكون حادثة كان الرسول عليه السلام يغلظ فيها زجرا
لهم عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف فيرجح التخفيف على
التغليظ لانه اظهر تأخرا وهذا ضعيف لاحتمال ان يقال بل يرجح التغليظ على
التخفيف لانه عليه السلام ما كان يغلظ الا عند علو شانه وذلك متاخر الثامن
عمومات متعارضة احدهما ورد ابتداء والاخر على سبب فالاول اولى لان من
الناس من قال الوارد على السبب مختص به والابعد لكل واحد ان لم يجب فلا اقل من ان يفيد
الترجيح واعلم ان هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة وهي انما تفيد الاخبار الاضعف

القول في الترجيح الى اللفظ وهي من وجوه احدها ان يكون اللفظ في احدهما
بعيدا عن الاستعمال وفيه ركاكة والاخر فصيحا فمن الناس من يرد الاول لانه عليه
السلام كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي
رواه بلفظ نفسه وكيف ما كان فاجمعوا على ترجيح الفصيح عليه وثانيها

وقال بعضهم يقدم الافصح على الفصيح وهو ضعيف لان الفصيح لا يجب في كلام الله ان يكون
كذلك وثانيها ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فيقدم الخاص على العام وقد تقدم
دليله في باب العموم وثالثها ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا فتقدم الحقيقة
لان دلالتها اظهر وهذا ضعيف لوجهين الاول ان المجاز الغالب اظهر دلالة من الحقيقة
فانك لو قلت فلان بحر فهو اقوى دلالة من قولك فلان سخي وخامسها ان يكونا حقيقتين
الا ان احدهما اظهر في المعنى اما لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى وابعد من ناقل غيره
ويجري هاهنا كل ما ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا الى الراوي وسادسها ان يكون وضع
احدهما لمسماه متفقا عليه ووضع الاخر مختلفا فيه وسابعها ان الذي يكون محتاجا
الى الاضمار مرجوح بالنسبة الى الذي لا يحتاج اليه وثامنها الذي يدل على
المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى مما يدل عليه بالوضع اللغوي وهاهنا
تفصيل فان اللفظ الذي صار شرعيا حمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على اللغوي
فاما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم
واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف
شرعي فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع
فهو لغوي عرفي شرعي واما الثاني فهو شرعي فليس بلغوي ولا بعرفي والنقل على خلاف الاصل
فكان اللغوي اولى وتاسعها اذا تعارض مجازان فالذي يكون اقرب شبها بالحقيقة
اولى ايضا اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجازين والاخر يمكن العمل به بمجاز
واحد كان هذا راجحا على الاول لانه اقل مخالفة للاصل وعاشرها ان يكون احدهما
دخله التخصيص والاخر لم يدخله فيقدم الثاني لان الذي دخله التخصيص قد ازيل عن
تمام مسماه والحقيقة مقدمة على المجاز وحادي عشرها ان يدل احدهما على المراد من
وجهين والاخر من وجه واحد فيقدم الاول لان الظن الحاصل منه اقوى وثاني عشرها
ان يكون احد الحكمين مذكورا مع علته والاخر ليس كذلك فالاول اقوى ومن هذا القبيل
ان يكون احدهما معقولا بمعنى مناسب والاخر يكون معلقا بمجرد الاسم فيكون الاول اولى وث
الث عشرها ان يكون احدهما منصيصا على الحكم مع اعتباره بمحل اخر والاخر ليس
كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه به جميعا لان اعتباره بمحل المحل اشارة الى وجود
علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل
فتحل رجحناه في المشبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا
عصب والمشبه به في مسئلة تخليل الخمر على قوله اريقها ورابع عشرها ان يكون
دلالة احدهما موكدة ودلالة الاخرى لا يكون موكدة فيقدم الاول كقوله عليه السلام
فنكاحها باطل باطل وخامس عشرها ان يكون احدهما منصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي
المقتضي لقوله لصلاح لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

لها تعلم على ما ليس كذلك لان اللفظ يدل على ترجيح ذلك على ضده ولان تقديمه يقتضي
النسخ مرة وتقديم ضده يقتضي النسخ مرتين فيكون الاول اولى وسادس عشرها ان
يكون احد الدليلين مقرونا بنوع تهديد فانه يقدم على ما لا يكون كذلك كقوله عليه السلام
من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا القول لو كان التهديد في احدهما اكثر
وسابع عشرها ان يكون احد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة والاخر يقتضيه بغير
واسطة فالثاني مرجح على الاول كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالمعلل اذا فرض
الكلام في صورة واقام الدليل عليه فالمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية
ثم توسل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع فيقول المعلل دليلي راجح على
دليلك لان دليلي بغير واسطة ودليلك بواسطة فيكون الترجيح معي لان كثرة الوسائط
الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يقل الاحتمال فيه وثامن عشرها
المنطوق مقدم على المفهوم اذا جعلنا المفهوم حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من
المفهوم **القول في التراجيح** الراجعة الى الحكم وهو من وجوه خمسة الاول
اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل والثاني ناقلا فالحق انه يجب ترجيح المقرر وقال
الجمهور من الاصوليين يجب ترجيح الناقل لنا ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من
الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فلو جعلنا المبقي مقدما على الناقل لكان
واردا حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو قلنا
ان المبقي ورد بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى
من الحكم بتقدمه عليه واحتج الجمهور على قولهم بوجهين الاول ان اعتبار الناقل اولى لانه
يستفاد منه ما لا يعلم الا منه واما المبقي فان حكمه معلوم بالعقل فكان الناقل اولى
الثاني ان في القول بكون الناقل متاخرا تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط
وفي القول بكون المقرر متاخرا تكثير النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال
حكم الناقل مرة اخرى والجواب عن الاول ما ذكرناه في الدليل فانا لو جعلنا المبقي
متاخرا لكنا قد استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه مقدما لما تمكن العقل
من معرفته وعن الثاني ان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة
العقل مفيدة بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد لا يبقى دليل العقل فلا يكون دليل
السمع مزيلا لحكم العقل بل منهيا لانتهائه ولا يكون دليلا فلا يكون دالا على خلاف
الاصل وانما ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو انا لو جعلنا المبقي مقدما لكان
المنسوخ حكما ثابتا بدليلين دليل العقل ودليل الخبر فيكون هذا اشد مخالفة لانه
يكون ذلك نسخا للاقوى بالاضعف وهو غير جائز واما على الذي قلناه لا يكون المنسوخ
الا دليلا واحدا فرع فان قيل افتجعلون العمل بالناقل على ما ذكره الجمهور او بالمبقي
على ما ذكرتموه في باب الترجيح قلنا قال القاضي عبد الجبار انه ليس من باب الترجيح

لعله واستفدنا منه

واستدل عليه بوجهين الأول أنا نعمل بالناقل على أنه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب
الترجيح الثاني لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب أن نعمل بالخبر الآخر لولاه لأن
هذا حكم كل خبرين رجحنا أحدهما على الآخر ومعلوم أنه لولا الخبر الناقل لكنا إنما نحكم
بموجب الخبر الآخر لدلالة العقل لا لأجل الخبر ويمكن أن يجاب عن الأول بأنا نقطع على أن الناقل
حكم الأصل متأخر وناسخ وإنما نقول الظاهر ذلك مع جواز خلافه فهو إذن داخل في
باب الأولى وهذا ترجيح وعن الثاني أنه لولا الخبر الناقل لعلمنا بموجب الخبر الآخر أعلم
ألا ترى أنا نجعل حكما شرعيا ولهذا لا يصح رفعه إلا بما يصح النسخ به ولولا أنه نقل ورود
الخبر صار شرعيا وإلا لما كان كذلك الثاني قال القاضي عبد الجبار الخبران إذا كان أحدهما
نفيا والآخر إثباتا وكانا شرعيين فإنهما سواء وضرب لذلك أمثلة ثلاثة أحدها أن يقتضي
العقل حظر الفعل ثم يرد خبران في إباحته ووجوبه وثانيها أن يقتضي العقل وجوب
الفعل ثم يرد خبران في حظره وإباحته وثالثها أن يقتضي العقل إباحة الفعل
ثم يرد خبران في وجوبه وحظره واعلم أن هذا يتفرع على قولنا في أن الفعل غير
منفك عن شيء من الأحكام بالقضاء بالنفي والإثبات بل ذلك لا يستفاد إلا من الشرع
وحينئذ لا يكون لأحدهما مزية على الآخر أما على مذهب المعتزلة فلا يتقرر ذلك لأنه لا بد
في كل نفي وإثبات متواردين على حكم واحد أن يكون أحدهما عقليا بيانه أن الإباحة
يشارك الوجوب في جواز الفعل ويخالفه في جواز الترك ويشارك الحظر في جواز
الترك ويخالفه في جواز الفعل فهي يشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف
الآخر إذا ثبت هذا فنقول إذا اقتضى العقل الحظر فقد اقتضى جواز الترك أيضا لأن
ما صدق عليه أنه محظور صدق عليه أنه يجوز تركه فإذا جاء خبر الإباحة والوجوب
فالإباحة إنما تنافي الوجوب من حيث أن الإباحة تقتضي جواز الترك لا من حيث أنها
تقتضي جواز الفعل لكن جواز الفعل ههنا كما عرفت حكم عقلي فثبت أنه لا بد ههنا
في النفي والإثبات ههنا من كون أحدهما عقليا وكذا في المثال الأول وأما المثال
الثاني وهو ما اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الحظر والإباحة فالكلام فيه كما في
المثال الأول وأما المثال الثالث وهو ما اقتضى العقل الإباحة ثم جاء خبران في الحظر
والوجوب فنقول لما ثبت أن الإباحة يشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به
يخالف الآخر فإذا كانت الإباحة مقتضى العقل لزم أن يكون الوجوب مقررا
لحكم العقل من وجه وناقلا من وجه آخر وكذا القول في الحظر فههنا أيضا لا بد في
النفي والإثبات المتواردين على أمر واحد أن يكون أحدهما عقليا وإذا ثبت أنه لا بد
في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقليا رجع الترجيح إلى ما تقدم من أن
الناقل أرجح من المبقي **فرع** إذا كان مقتضى العقل الحظر ثم وجد خبران في الإباحة
والوجوب يشارك الحظر من وجه ويخالفه من وجه آخر لخبر الإباحة يقتضي بعض حكم
العقل من

من وجه وأما الوجوب فإنه يخالف الحظر في الفعل والترك معا فيكون الوجوب مقتضيا للنقل
من وجهين فمن رجح الخبر الناقل على المبقي رجح خبر الوجوب ومن رجح المبقي على الناقل
فبالعكس وكذلك القول فيما إذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الإباحة والحظر
وأما إذا اقتضى العقل الإباحة وجاء خبران في الحظر والوجوب فكل واحد منهما يشارك
الإباحة من وجه ويخالفها من وجه فإذن كل واحد منهما ناقل من وجه مبقي من وجه
فيحصل التساوي ولا يحصل الترجيح الثالث إذا تعارض خبران في الحظر والإباحة وكانا
شرعيين فقال أبو هاشم وعيسى بن أبان إنهما يستويان وقال الكرخي وطائفة من الفقهاء
خبر الحظر أرجح احتجوا على ترجيح الحظر بالخبر والحكم والمعنى أما الخبر فقوله عليه السلام
ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال وقال عليه السلام دع ما يريبك
إلى ما لا يريبك ولا ريبة في جواز ترك هذا الفعل لأنه إن كان حراما وجب تركه وإن كان
مباحا ارتيب في جواز فعله فيجب تركه وروي عن عثمان أنه قال في الأختين المملوكتين
أحلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم أولى وأما الحكم فإنه من طلق إحدى نسائه ونسيها
يحرم عليه وطء جميع نسائه والذي لو أعتق إحدى إمائه وأما المعقول فهو أنه دائر
بين أن يرتكب الحرام أو يترك المباح وترك المباح أولى فكان الترجيح للتحريم احتياطا
فإن قلت ولا يمتنع أيضا أن يكون مباحا فيكون باعتقاد الحظر مقدما على ما لا يأمن
كونه جهلا قلت إنه إذا استباح المحظور فقد أقدم على محظورين أحدهما الفعل
والثاني اعتقاد إباحته وليس كذلك إذا امتنع من المباح لاعتقاده حظره لأنه
محظور واحد والغرض هو الترجيح بضرب من القوة الرابع المثبت للطلاق و
العتاق يقدم على النافي لهما عند الكرخي وقال قوم يستويان وجه الأول أن
ملك النكاح واليمين مشروع على خلاف الأصل فيكون مزيلهما على وفق الأصل والخبر
المتأيد بموافقة الأصل راجح على الواقع على خلاف الأصل الخامس النافي للحد مقدم
على المثبت له عند بعض الفقهاء وأنكره المتكلمون وجه الأول من وجوه أحدها
أن الحد ضرر فيكون شرعيته على خلاف الأصل والنافي له على وفق الأصل فيكون النافي
له راجحا وثانيها أن ورود الخبر في نفي الحد إن لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا أقل
من أن يفيد شبهة وإذا حصلت الشبهة سقط الحد لقوله عليه السلام
ادرؤا الحدود بالشبهات وثالثها إذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع
ثبوته في أصله فلأن يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت أولى

القول في الترجيحات

الحاصلة بالأمور الخارجية وهي من وجوه أحدها
الترجيح بكثرة الأدلة وقد سبق القول فيه وثانيها أن يقول بعض أئمة الصحابة
أو يعمل بخلافه وذلك الخبر لا يجوز خفاؤه عليه وهذا عند البعض يحمل على نسخه أو لأنه
لا أصل له إذ لولاه لما خالفه وعند الشافعي لا يحمل على ذلك لكن إذا عارضه خبر لا يكون

لذلك كان راجحا عليه وثالثها اذا عمل باحدهما اكثر السلف ممن لا يجب تقليدهم قال
عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الاقل وقال اخرون
لا يحصل الترجيح لانه لا يجب تقليدهم ورابعها ان خبر الواحد فيما يعم به البلوى يكون
مرجوحا اما لاختلاف المجتهدين في قبوله اولا لان كونه مما يعم به البلوى ان لم يوجب العلم
فيه فلا اقل من افادة المرجوحية واعلم ان بعض ما يرجح به الخبر قد يكون اقوى من بعض
فينبغي اذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح ان يعتبر الكيفية فان كان احد الجانبين
اقوى كيفية وجب العمل به وان كان احد الجانبين اكثر كمية واقل كيفية
والجانب الاخر على العكس منه وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين مما
في الجانب الاخر ويعتبر حال قوة الظن والكلام في قوة كثير من وجوه الترجيحات طريقه
الاجتهاد **القسم الرابع** في تراجيح الاقيسة وهي اما ان يكون بحسب ماهية
العلة او بحسب ما يدل على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل
على ثبوت الحكم في الاصل او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب محالها او بحسب امور منفصلة
عن ذلك النوع الاول في التراجيح المعتبرة بحسب ماهية العلة فنقول انا بينا ان الحكم
الشرعي اما ان يكون معللا بالوصف الحقيقي او بالحكمة والحاجة او بالوصف العدمي
او بالوصف الاضافي او بالوصف التقديري او بالحكم الشرعي وعلى كل التقديرات فالعلة
اما ان يكون مفردة او مركبة من ضربين او اكثر واعتمد بعضهم في التراجيح الواقع في هذا
الباب على امرين احدهما ان كل ما كان اشبه بالعلل العقلية فهو راجح على ما لا يكون كذلك
لان الفعل الاصل والفرع كلما كان اشبه بالاصل كان اقوى وثانيهما ان كل ما كان
متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وكل ما كان الخلاف فيه اقل فهو راجح على ما
يكون الخلاف فيه اكثر والسبب فيه ان وقوع الخلاف فيه يدل على حصول التشكيك
والشبهة وهذان الماخذان ضعيفان جدا الا في شيء واحد وهو ان ما كان متفقا
عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وذلك لان المقدمة اذا كانت مجمعا عليها كانت
يقينية والقياس الذي يكون بعض مقدماته يقيني وبعضها ظني اقوى من الذي كل
مقدماته ظني لان الاحتمال في الاول اقل مما في الثاني ومتى كان الاحتمال اقل كان الظن
اقوى اذا عرفت هذا الاصل فلنرجع الى التفصيل وفيه مباحث احدها التعليل
بالوصف الحقيقي اولى من التعليل بسائر الاقسام لان جواز التعليل بالوصف
مجمع عليه بين القايسين والتعليل بسائر الاقسام مختلف فيه فيكون القياس الذي
يكون الحكم في اصله معللا بالوصف الحقيقي اقوى مما لا يكون كذلك وثانيها ان
التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم وبالوصف الاضافي وبالحكم الشرعي وبالوصف
التقديري اما من العدم فلان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم
باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة

المصلحة لا العدم فكان التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالعدم فان قلت فهذا يقتضي
ان يكون التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالوصف قلت كان الواجب ذلك الا ان الوصف
ادخل في الضبط من الحاجة فلهذا المعنى نرجح الوصف على المصلحة والعدم المطلق
لا يتقيد الا اذا اضيف الى الوجود فهو بعينه غير مضبوط فالعدم ليس بمؤثر في الحقيقة
وليس بضابط في نفسه فظهر الفرق واذا ثبت ان التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم
وقد ثبت ان الاضافات ليست امورا وجودية لزم ان يكون التعليل بالحكمة اولى من
التعليل بالاضافات واما انه اولى من الحكم الشرعي والوصف التقديري فلان التعليل
بالحاجة تعليل بنفس المؤثر وهذا ممنوع من التعليل بغيره ترك العمل به في الوصف الحقيقي
بالاجماع ولانه اشبه بالعلل العقلية فيبقى في هذه الصورة على الاصل وثالثها
التعليل بالعدم اولى ام بالحكم الشرعي يحتمل ان يقال العدم اولى لانه اشبه بالامور
الحقيقية وان يقال بل الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالموجود ورابعها التعليل
بالعدم اولى ام بالصفات التقديرية الاشبه هو الاول لان المقدر معدوم اعطي
حكم الموجود فكل ما في المعدوم من المحذورات فهو حاصل في المقدر مع مزيد محذور اخر
وهو انه مع كونه معدوما اعطي حكم الموجود فكان المعدوم اولى وخامسها تعليل الحكم
الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ومن تعليل
الحكم العدمي بالوصف الوجودي والحكم الوجودي بالوصف العدمي لان كون العلة و
المعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين لانا بينا ان العلة والمعلول صفتان
ثبوتيتان فحملها على العدم لا يمكن الا اذا قدر العدم موجودا وتعليل العدم بالعدم اولى
من القسمين الباقيين للمشابهة واما ان تعليل العدم بالوجود اولى ام تعليل الوجود
بالعدم ففيه نظر وسادسها التعليل بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر
لان الاول على وفق الاصل والثاني على خلاف الاصل وسابعها التعليل بالعلة المفردة
اولى من التعليل بالعلة المركبة لان الاحتمال في المفرد اقل مما في المركب لان المفرد لو وجد
لوجد بتمامه ولو عدم لعدم بتمامه اما المركب فليس كذلك لان المركب من جزئين فقط
يحتمل في جانب الوجود احتمالات ثلثة وهو ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذلك وذلك
بدلا عن هذا او يوجد المجموع وكذا القول في جانب العدم المركب من قيود ثلثة يوجد
فيه احتمالات سبعة في طرف الوجود وسبعة في طرف العدم ومعلوم ان ما كان الاحتمال
فيه اقل كان اولى فهذه جملة التراجيح العائدة الى ماهية العلة القول في التراجيح ال
ما يدل على ان ذات العلة موجودة اعلم ان العلم بوجود تلك الذات اما ان يكون بديهيا
او حسيا او استدلاليا والاستدلال اما ان يفيد العلم او الظن وعلى التقديرين
فالدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما فلنتكلم في هذه
الاقسام فنقول اما اذا كان الطريق مفيدا للتعيين سواء كان بديهيا او حسيا

ادواتهما الا نقليا وسواء كان عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما وسوا
كثرت المقدمات او قلت فانه لا يقبل الترجيح وكلام ابي الحسين يدل على انه يقبل اما ان
القطعيات لا تقبل الترجيح كما تقدم فان قلت الضروري اولى من النظري لان الضروري
لا يقبل الشك والنظري يقبله قلت ذلك قلت النظري واجب الحصول عند حصول جميع
مقدماته المنتجة له كما ان البديهي واجب الحصول بعد حصول تصور طرفيه وكما ان النظري
يزول عند زوال احد الامور التي لا بد منها في حصول جميع مقدماته المنتجة له فكذا
الضروري يزول عند زوال احد التصورات التي لا بد له منها فاذن لا فرق في وجوب الجزم
عند حضور موجباته في البابين بلى الفرق ان النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف
عليه الضروري فلا جرم كان زوال النظري اكثر من زوال الضروري فاما وجوب الوجود و
امتناع العدم عند حصول كل ما لا بد منه فلا فرق بين الضروري والنظري البتة اما اذا كان
الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فنقول كلما كانت المقدمات المنتجة لذلك الظن
اقل كان القياس اقوى لان المقدمات متى كانت اقل كان احتمال الغلط اقل فمتى
كان احتمال الخطأ اقل كان ظن الصواب اقوى واعلم ان هذا الكلام على عمومه ليس
بحق لان الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف فاذا فرضنا دليلا كانت مقدماته قليلة
الا ان كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا ضعيفا ودليلا اخر ظنيا معارضا للاول
مقدماته كثيرة الا ان كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا قويا فالقوة الحاصلة في احد
الجانبين بسبب قلة الكمية قد تصير معارضة من الجانب الاخر بسبب قوة الكيفية وقد
يكون قوة الكيفية في احد الجانبين ازيد من قلة الكمية في الجانب الاخر حتى ان الدليل
الظني الذي يكون تركيبه من مقدمات قد يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل من
الدليل المركب من مقدمتين فاذن لا بد من اعتبار هذا التفصيل الذي ذكرناه اذا
عرفت هذا فنقول الدليل الظني الذي يدل على وجود العلة اما ان يكون نصا او اجماعا
او قياسا اما القياس فالكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع
اما النص فطرق الترجيح فيه ما تقدم في القسم الثالث من الكتاب واما الاجماع فان
كانا قطعيين لم يقبل الترجيح وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا لم يقبل الترجيح
لان الاجماع المعلوم مقدم على المظنون اما اذا كانا مظنونين فهذا يقع على وجهين
احدهما الاجماعات المختلف فيها عند المجتهدين كالاجماع الذي يحدث عن قول
البعض وسكوت الباقين وثانيهما الاجماع المنقول بطريق الاحاد فهذان
القسمان في محل الترجيح واما الذي يقال ان احدهما متفق عليه والاخر مختلف
فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوعه في الاخر فذاك ليس من باب الترجيح
لان تقدم المعلوم على المظنون قطعي وان عني به قلة الاختلاف في احدهما وكثرته في
الاخر فلا نسلم ان هذا القدر يوجب الترجيح ولنختم هذا الفصل بشيء وهو انه اذا

تعارض قياسان وكان وجود الامر الذي جعل علة لحكم الاصل في احد القياسين
معلوما وفي الاخر مظنونا كان الاول راجحا لما بينا ان القياس الذي بعض مقدماته
معلوم راجح على ما كان كل مقدماته مظنونا

القسم الثالث في الترجيح الحاصل

بسبب الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل قد ذكرنا في كتاب القياس
ان الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل اما الدليل النقلي او العقلي اما الدليل
النقلي فاما ان يكون نصا او ايماء اما النص فقد يكون بحيث لا يحتمل غير العلية وهو
الفاظ ثلثة وهي قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل انه كذا فهذا مقدم على جميع
الطرق العقلية واما الذي يحتمل غير العلية ولكنه ظاهر حاله فالفاظ ثلثة وهي
اللام وان والباء وحرف اللام مقدم على ان والباء لان اللام ظاهر حاله في التعليل
واما لفظة ان فقد يكون للتاكيد ولفظ الباء قد يكون للالة كقولك كتبت بالقلم وقد
يفيد كونه محكوما به كقولك انا اقضي بالظاهر واما حيث ياتي لا للدلالة ولا للالة يكون
محكوما به كان مرادفا للام فانه لا فرق بين ان يقال قتلته لجنايته وبجنايته واما الباء
وان فانهما اقل منه ففيه احتمال اما الايماآت ففيها ابحاث احدها انا بينا ان دلالة الايماء
على علية الوصف في الاصل لا يتوقف على كونه مناسبا ولكن الوصف الذي يكون
مناسبا راجح على ما لا يكون كذلك وثانيها ان ايماء الدلالة اليقينية راجح على
ايماء الدلالة الظنية لما عرفت ان الدليل الذي بعض مقدماته يقيني والبعض
ظني راجح على ما يكون كل مقدماته ظنيا واما اذا ثبت علية الوصفين بايماء خبر
الواحد فوجوه الترجيح فيها ما ذكرنا في باب خبر الواحد وثالثها ان الجمهور اتفقوا
على ان ما ظهرت عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بالوجوه العقلية من
المناسبة والدوران وهذا فيه نظر وذلك لان الايماء لما لم يوجد فيه لفظ يدل
على العلية فلا بد وان يكون الدال على عليته امرا اخر سوى اللفظ ولما بحثنا لم نجد شيئا
يدل على عليتها الا احد امور ثلثة المناسبة والدوران على ما مر شرح ذلك في باب
الايماءات واذا ثبت ان الايماءات لا تدل الا بواسطة احد هذه الطرق الثلثة
كان الاصل لا محالة اقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلثة اقوى من الايماءات
ورابعها انا قد ذكرنا اقسام الايماءات خمسة وكل واحد من تلك الاقسام
يندرج تحته اقسام كثيرة واستيفاء القول في هذا يقتضي ان يتكلم في تفاصيل
كل واحد من تلك الاقسام مع صاحبه ثم يتكلم في كل واحد من اقسام تلك الاقسام
مع ما يشاركه في جنسه ومع ما هو خارج من جنسه لانه لا يبعد ان يكون احد
الجنسين اقوى من الجنس الاخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي
لكنا تركنا هذا لطولها ولكثرتها اما الطرق العقلية فقد ذكرنا منها ستة وهي
المناسب والمؤثر والشبه والدوران والسبر والطرد فلنتكلم في تفاصيل

لهذه الاجناس ثم في تفاصيل كل واحد من هذه الاجناس اما التفاصيل لهذه الاجناس
ففيه ابحاث احدها ان المناسبة اقوى من الدوران وقال قوم الدوران اقوى و
احتجوا على ذلك بان العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان الوصف
انما يؤثر في الحكم لمناسبة فالمناسبة علة لعلية العلة وليس تأثير الوصف في الحكم لدوران
معه لان الدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية لان العلة اذا كانت اخص من المعلول
كانت العلية منفكة هناك من الدوران وقد ينفك الدوران عن العلية كما في الصور التي
عددناها في باب الدوران واذا كان كذلك كان الاستدلال بالمناسبة على العلية
اقوى من الاستدلال بالدوران عليها احتج المخالف بوجهين الاول ان العلة المطردة
المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فيكون اقوى والثاني انهم اجمعوا على صحة المطرد المنعكس
ومن الناس من انكر العلة المناسبة التي لا تكون منعكسة والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
العكس واجب في العلل العقلية وقد بينا في كتبنا العقلية سلمناه لكن لا نسلم ان الاشبه
بالعلل العقلية اولى وعن الثاني ان ذلك يقتضي ترجيح المناسب المطرد المنعكس
على المناسب الذي لا يكون مطردا منعكسا ولا نزاع اما لا يقتضي ترجيح الدوران
المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران لانه اذا وجد الدوران بدون
المناسبة فقد لا تحصل العلة لرجحان الحكم مع جهتها وثانيها المناسبة اقوى
من التأثير لانه لا معنى للتأثير الا انه عرف تأثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم
او في جنسه وكون الشيء مؤثرا في شيء لا يوجب كونه مؤثرا فيما يشاركه في جنسه اما كونه
مناسبا فهو الذي لاجله صار الوصف مؤثرا في الحكم فكان الاستدلال بالمناسبة
على العلة اقوى من الاستدلال بالتأثير عليها وثالثها ان الشبه اما ان يكون قاطعا في
مقدماته او مظنونا في مقدماته او قاطعا في بعض مقدماته دون بعض فان كان
قاطعا في كل مقدماته كان العمل به متعينا وليس هذا بترجيح اما اذا كان مظنونا
في كل مقدماته مثل ان يدل دليل ظني على ان الحكم معلل ودليل اخر ظني على ان العلة
اما هذا الوصف او ذاك ودليل اخر ظني ان العلة ليست ذلك الوصف فيحصل
ها هنا ظن ان العلة ليست الا هذا الوصف فها هنا العمل بالمناسبة اولى من
العمل بهذا الشبه وذلك لان الدليل الدال على هذه المقدمات الثلاثة التي لا بد منها
في الشبه اما النص او الايماء والطرق العقلية فان كان النص صارت تلك المقدمة
يقينية وقد فرضناها ظنية هذا خلف وان كان ايماء فقد عرفت ان الايماء مرجوح
بالنسبة الى المناسبة اما الطرق العقلية فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسب
مستقلة بانتاج العلية والشبه لا ينتج العلية الا بعد مقدمات كثيرة والمثبت لتلك
المقدمات اما المناسبة او غيرها فان الاول كانت المناسبة اولى من الشبه لان
في اثبات الحكم بالمناسبة يكفي المناسبة الواحدة في الانتاج وفي الشبه لا بد من

ت مقدمات والكثرة دليل المرجوحية وان كان الثاني كانت المناسبة اولى لان المناسبة
علة لعلية العلة وغير المناسبة ليس كذلك فان التعليل بالمناسبة على العلة اولى
واما ان كان الشبه مظنونا في بعض المقدمات مقطوعا في البعض عاد الترجيح المذكور
في تلك المقدمات المظنونة ورابعها المناسبة اقوى من الشبه والطرد وذلك اوضح
لا حاجة به الى الدليل فهذا هو الكلام في ترجيح هذه الستة العقلية بحسب الجنس
ولنتكلم الآن في انواع كل واحد منها وفيه مسائل مسئلة في ترجيح بعض المناسبات
على بعض اما ان يكون بامور عائدة الى ماهيتها او امور خارجة عنها اما القسم الاول فتقريره
انك قد عرفت ان كون الوصف مناسبا اما ان يكون لاجل مصلحة دنيوية او دينية والمصلحة
الدنيوية اما ان تكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او في محل الزينة والتتمة وظاهر
ان المناسبة التي من باب الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والاديان و
الاموال والانساب فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الاقسام على بعض ثم عرفت
ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يناسب جنسه
نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم ولا شك في
تقدم الاول على الثلاثة الاخيرة والثاني والثالث فهما كالمتعارضين ولا شك في تقدمهما
على الرابع ثم الجنس قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا والمناسبة المتولدة من الجنس
القريب تتقدم على المناسبة المتولدة من جنس البعيد ثم المناسبة في كل واحد من
هذه الاقسام قد تكون جلية وقد تكون خفية اما الجلي فهو الذي يلتفت الذهن اليه
في اول سماع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يلتفت الذهن
عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر
اما الخفي فهو الذي لا يكون كذلك ولا شك في تقديم الجلي على الخفي واما القسم الثاني وهو
ترجيح بعض المناسبات على بعض بامور خارجة عنها فذلك على وجوه احدها ان
المناسبة المتأيدة بسائر الطرق اعني الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون
كذلك ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة وثانيها المناسبة الخالية عن المعارض
راجحة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة وان كانت لا تبطل بالمعارضة لكنها مرجوحة
بالنسبة الى ما لا يكون معارضة وثالثها التي تناسب الحكم من وجهين راجحة على
ما لا تناسب الا من وجه واحد ودليله ظاهر وايضا فكلما كانت الجهات اكثر
كانت ارجح مسئلة الدوران الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل
في صورتين لان احتمال الخطأ في الدوران الحاصل في الصورة الواحدة اقل من احتماله
في الدوران الحاصل في صورتين ومتى كان احتمال الخطأ اقل كان الظن اقوى
مثال الاول ان العصير لم يكن مسكرا في الزمان الاول فلم يكن محرما ثم صار مسكرا
بعد ذلك فصار محرما ثم لما زالت المسكرية مرة اخرى زالت الحرمة فها هنا

تقطع بان شيئا من الصفات الباقية في الاحوال الثلاثة لا يصلح للعلية فهذا
الحكم والا لزم وجود العلة بدون الحكم واما الدوران في صورتين كما تقول الحنفي في
مسئلة الحلي كونه ذهبا موجبا للزكاة لان التبر لما كان ذهبا وجبت الزكاة فيه
والثياب لما لم تكن ذهبا لم تجب الزكاة فيها فهاهنا لا يمكن القدح في علية الصفات
الباقية بمثل ما ذكرناه في الصورة الاولى فثبت ان احتمال التعارض في الصورة الاولى
اقل وكان الظن فيها اقوى **مسئلة** قد ذكرنا ان الشبه قد يكون شبها في الحكم
الشرعي وقد يكون شبها في الصفة واختلفوا في الراجح والاظهر ان الشبه في الصفة
اولى لانها اشبه بالعلل العقلية **القول** في الترجيح الحاصل بسبب
دليل الحكم في الاصل فنقول لهذا الطريق لا شك انه يكون ثم ذلك الطريق اما ان يكون في
القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا وفي الاخر ظنيا فان كان
قطعيا فيهما معا استحال الترجيح في ذلك لما عرفت وان كانا ظنيين فالدليل الدال
عليهما اما ان يكون لفظا او اجماعا او قياسا فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في
تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس اما البحث الاول فيشتمل على مسئلتين احدهما
قالوا القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت في اصله بالدلايل
اللفظية لان الدلايل اللفظية تقبل التخصيص والتاويل والاجماع لا يقبلها وهذا
مشكل لانا حيث اثبتنا الاجماع انما اثبتناه بالدلايل اللفظية فالفرع كيف يكون
اقوى حالا من الاصل **المسئلة الثانية** قد نقلنا في كتاب القياس ان الحكم
في الاصل لا يجوز ان يكون مثبتا بالقياس وان كان قد جوزه قوم فالمجوزون اتفقوا
على ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالنص راجح على الذي ثبت الحكم في اصله
بالقياس لان ذلك القياس لا يتفرع على قياس آخر الى غير النهاية بل لا بد وان ينتهي
الى اصل ثبت حكمه بالنص واذا كان كذلك فالنص اصل القياس والاصل راجح على الفرع
البحث الثاني في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس الثلاثة
فنقول اما الدلايل (اللفظية) فاما ان يكون متواترة او احادا فان كانت متواترة لم يكن ترجيح
بعضها على البعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت آحادا امكن ترجيح بعضها
على البعض بما في المتن وبما في الاسناد وتلك الوجوه قد ذكرناها فيما تقدم فلا فائدة
في الاعادة وبالجملة فكلما كان ثبوت الحكم في الاصل اقوى كان القياس ارجح فان كان
ثبوت الحكم في احد القياسين مقطوعا وفي الاخر مظنونا كان الاول اولى لا يقال
ان القياس الذي بعض مقدماته مقطوع والبعض مظنون راجح على ما كان
كل مقدماته مظنونا وايضا فاذا ثبت الحكم في احد الاصلين بانه متواتر وهو
راجح على ما ثبت بانه خبر الواحد ولكن بشرط التعادل في الامارتين ولو ثبت الحكم
في الاصل بخبر الواحد فالذي هو مدلول حقيقة اللفظ راجح على ما هو مدلوله

وحقيقة اللفظ راجح على ما هو مدلول مجازه **القول** في الترجيح الحاصل
بسبب كيفية الحكم وهو على وجوه احدها القياس الذي يوجب حكما شرعيا
ولانا لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المثبتة للحكم العقلي لزم النسخ
مرتين ولو قدرنا تقدم العقل لزم النسخ مرة واحدة فان قلت كيف يجوز ان يرجح
يترجح ما اصل عقلي على علة شرعية قلت تجوز ذلك اذا لم ينقلها عنه الشرع [illegible]
العلة التي لاجلها لم ننقلها عنه الشرع اما اذا كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا
وكانا شرعيين فقيل انهما يستويان لكنا ذكرنا في باب ترجيح الاخبار انه لا بد
وان يكون احدهما عقليا وثانيها الترجيح بكون احد الحكمين في الفرع خطرا
فذلك الخطر اما ان يكون شرعيا او عقليا فان كان شرعيا فهو راجح على الاباحة
لا شرعي لان الاخذ بالخطر احوط وان كان عقليا فكونه خطرا جهة الرجحان
وكونه عقليا جهة المرجوحية فيجب الرجوع الى ترجيح آخر ولا بد في الحظر والاباحة
من كون احدهما عقليا على ما تعلم وثالثها ان يكون حكم احدى العلتين العتق
وحكم الاخرى الرق فالمثبتة للعتق اولى لان للعتق مزيد قوة ولانه على وفق الاصل
ورابعها اذا كان حكم احدهما في الفرع اسقاط الحد وحكم الاخرى اثباته
فالمسقطة اولى لان ثبوته على خلاف الاصل فان قلت المثبت للعقوبات تثبت
حكما شرعيا والدارئ تثبت حكما عقليا فالمثبت للحكم الشرعي اولى والجواب
ان الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط حكما شرعيا وان لا يجوز نسخه الا بما
ينسخ به الحكم الشرعي وخامسها الترجيح بكون احد حكمي العلة ازيد من حكم الاخر
يجوز ان يكون حكم احديهما الندب وحكم الاخرى الاباحة فالمثبتة للندب
اولى لان في الندب معنى الاباحة وزيادة عليه فكانت اولى اذ كانت الزيادة شرعية
وسادسها العلة اذا كان حكمها الاطلاق كانت راجحة لما ثبت من قوة الاطلاق
وسابعها القياس على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى من القياس
على الحكم الوارد بخلاف الاصول علته كون الاول متفقا عليه والثاني مختلفا فيه لان
الاول خال عن المعارض والثاني مع المعارض فيكون الاول اولى وثامنها القياس
على اصل اجمع على تعليل حكمه اولى مما لا يكون كذلك وعلته ان على التقدير الاول
يكون احدى مقدمات القياس يقينية وهي كون الحكم في الاصل معللا [illegible]
القياس راجحا على ما لا يكون شيء من مقدماته يقينيا وتاسعها الترجيح بشهادة
الاصول وقد يراد بشهادة دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذه ان
كانت صريحة فهي الاصل في اثبات الحكم ولا يجوز الترجيح بها وان كان فيها احتمال
فقد يكون ترجيح القياس بها وعاشرها يقع الترجيح بقول الصحابة لانه
اعرف بمقاصد الرسول عليه السلام ولذلك اذا عضدت العلة علة اخرى

كترجيح احد الاخبار الاحاد بعضها ببعض حادي عشرها ان يلزم ثبوت الحكم في الفرع
تخصيص عموم او ترك العمل بظاهر او ترجيح مجاز على حقيقته وفرق بين هذا الترجيح وبين
ما ذكرناه من شهادة الاصل لان الحكم الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الشرع اصول
تشهد بصحته واصول اخر تشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول
التي تشهد بصحته غير القوة الحاصلة بسبب عدم ما يشهد ببطلانه هذا الباب الا ان يكون
الحكم لازما للعلة في كل الصور فان من جوز تخصيص العلة سلم ان العلة المطردة اولى من
المخصوصة **القول** في الترجيح الحاصل بسبب مكان العلة وهو اما الاصول
او الفرع او مجموعهما اما الاصول فان يشهد للعلة اصول كثيرة وذلك لان شهادة الاصل
دليل على كون تلك العلة معتبرة وكل شهادة دليل مستقل فالترجيح بالشهادة الكثيرة
ترجيح بكثرة الادلة واما الفرع ففيه صور احدها ان العلة المتعدية اولى من القاصرة
عند الاكثر خلافا لبعض اصحاب الشافعي لنا ان المتعدية اكثر فائدة ولانها متفق
عليها والقاصرة مختلف فيها فالاخذ بالمتفق عليه اولى فكانت المتعدية اولى احتج المخالف
بان التعدية فرع الصحة والفرع لا يقوي الاصل والجواب لكنه يدل على قوته
وثانيها اذا كانت فروع احدى العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هو اولى وقال
اخرون لا يحصل به الرجحان حجة الاولين انها اذا كثرت فروعها كثرت فوائدها
فكانت اولى فان قلت انما يكون اذا كثرت فوائدها الشرعية وكثرة فروعها يرجع
الى كثرة ما خلق الله من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي قلت كثرة وجود الفروع ليست
بامر شرعي لكن الفروع لما كثرت فمن جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى من
احتج المخالف بوجوه الاول لو كان اعم العلتين اولى من اخصهما لكان العمل باعم الخطابين
اولى من اخصهما الثاني التعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقف صحتها على التعدية
لزم الدور الثالث كثرة الفروع يرجع الى ما خلق الله من ذلك النوع وليس ذلك بامر
شرعي بخلاف كثرة الاصول والجواب عن الاول انه لم يكن العمل باعم الخطابين اولى
لان فيه طرحا لاخصهما وليس كذلك العمل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح
وترجيح احدهما يوجب طرح الاخرى فكان طرح ما يقل فائدته اولى وعن الثاني و
الثالث ما تقدم وثالثها العلة اذا كانت مثبتة للحكم في كل الفروع فهي راجحة
على ما يثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان ان الدال على الحكم في كل الفروع يجري
مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد منها وايضا فهو دلالته على ثبوت الحكم
في كل واحد من تلك الفروع يقتضي ثبوته في البواقي ضرورة انه لا قائل بالفرق فصارت
العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة الحاصلة في الصورة الواحدة فهي
دليل واحد فقط والاول اولى واما الراجع الى الاصل والفرع معا فهو ان تكون العلة
ترد بها الفرع الى ما هو من جنسه لان الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما ومثاله

الكلام في الترجيح

الكلام في الاجتهاد

النظر في ماهية الاجتهاد والمجتهد والمجتهد
فيه وحكم الاجتهاد الركن الاول في الاجتهاد وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع
في اي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة
واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع
فيه وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر
فيها مجتهدا وليس هذا حال الاصول الركن الثاني في المجتهد وفيه مسائل **مسألة** قال
الشافعي رضي الله عنه يجوز ان يكون في احكام الرسول ما صدر عن الاجتهاد وهو قول
ابي يوسف وقال ابو علي وابو هاشم انه لم يكن متعبدا به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في
الحروب واما في احكام الدين فلا وتوقف اكثر المحققين في ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بامور
احدها عموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وكان عليه السلام اعلى الناس بصيرة
واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز فيه وذلك انه لم يرجح دخوله في
الامر على دخول غيره فلا اقل من المساواة فيكون مندرجا تحت الاية فكان مأمورا بالقياس
فكان فاعلا له والا قدح في عصمته وثانيها انه اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل
معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فلا بد وان يظن ان
حكم الله في الفرع مثل حكمه في الاصل والترجيح وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات
بداية العقول على ما قررناه في كتاب القياس وهذا يقتضي ان يجب عليه العمل بالقياس
وثالثها ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها ولو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع
ان امته عملوا به كانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز فان قلت فهذا
يقتضي ان لا يعمل الرسول الا بالاجتهاد لان ذلك افضل وايضا فانما يجب اتصافه بهذا
المنصب ان لو لم يحصل منصبا اعلى منه لكنه وجد لانه يستدرك الاحكام وحيا فلا يحتاج
الى المنصب الاعلى من الاجتهاد قلت الجواب عن الاول ان ذلك غير ممكن لان العمل
بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول واذا كان كذلك تعذر العمل في كل الشرع
بالاجتهاد وعن الثاني ان الوحي وان كان اعلى درجة من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل
المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا
نوعا منفردا من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عنه بالكلية ورابعها قوله عليه السلام
العلماء ورثة الانبياء وهذا يوجب ان يثبت له درجة الاجتهاد ليورثه عنه اذ لو لم يثبت
ذلك لهم لما كانوا ورثوا عنه ذلك فان قلت المراد به في اثبات اركان الشرع
قلت انه تقييد من غير دليل وخامسها ان بعض السنن مضافة الى الرسول عليه
السلام ولو كان الكل بالوحي لم يتحقق لتلك الاضافة مزيد فائدة كما ان الشافعي رضي
الله اذا اثبت حكما بالنص الظاهر الجلي الذي لا يفتقر فيه البتة الى اجتهاد لا يقال

فترجيح احاد الاصول بعضها ببعض جار مجرى تكثيرها ان لزم ثبوت الحكم في الفرع
لتخصيص عموم او ترك العمل بظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة وفرق بين هذا الترجيح وبين
ما ذكرناه من شهادة الاصل لان الحكم الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الشرع اصول
تشهد بصحته واصول اخر تشهد ببطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول
التي تشهد بصحته غير القوة الحاصلة بسبب عدم ما يشهد ببطلانه هذا الباب ان يكون
الحكم لازما للعلة في كل الصور فان من جوز تخصيص العلة سلم ان العلة المطردة اولى من
المخصوصة

القول في الترجيح الحاصل بسبب مكان العلة

وهو اما الاصل
اما الفرع او مجموعهما اما الاصل فان يشهد للعلة اصول كثيرة وذلك لان شهادة الاصل
دليل على كون تلك العلة معتبرة فكل شهادة دليل مستقل فالترجيح بالشهادة الكثيرة
ترجيح بكثرة الدلائل اما الفرع ففيه صور احدها ان العلة المتعدية اولى من القاصرة
عند الاكثرين خلافا لبعض الشافعية لنا ان المتعدية اكثر فائدة ولانها متفق
عليها والقاصرة مختلف فيها فالاخذ بالمتفق عليه اولى فكانت المتعدية اولى احتج المخالف
بان التعدية فرع الصحة والفرع لا يقوي الاصل والجواب لا نسلم بل اتى على تقويته و
ثانيها اذا كانت فروع احدى العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هي اولى وقال
اخرون لا يحصل به الرجحان حجة الاولين انها اذا كثرت فروعها كثرت فوائدها
فكانت اولى فان قلت انما تكون اذا كثرت فوائدها الشرعية وكثرة فروعها يرجع
الى كثرة ما خلق الله من ذلك النوع وليس ذلك بامر شرعي قلت كثرة وجود الفروع ليس
بامر شرعي لكن الفروع لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى حجة
المخالف لوجوه الاول لو كان اعم العلتين اولى من اخصهما لكان العمل باعم الخطابين
اولى من اخصهما الثاني التعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقفت صحتها على التعدية
لزم الدور الثالث كثرة الفروع يرجع الى ما خلق الله من ذلك النوع وليس ذلك بامر
شرعي بخلاف كثرة الاصول والجواب عن الاول انا لم نقل العمل باعم الخطابين اولى
لان فيه طرحا لاخصهما وليس كذلك العمل باخصهما اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح
وترجيح احدهما يوجب طرح الاخرى كان طرح ما يقل فائدته اولى وعن الثاني و
الثالث ما تقدم وثالثها العلة اذا كانت مثبتة للحكم في كل الفروع فهي راجحة
على ما يثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان ان الدال على الحكم في كل الفروع يجري
مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد منها وايضا فهو دلالته على ثبوت الحكم
في كل واحد من تلك الفروع يقتضي ثبوته في الباقي ضرورة ان لا قائل بالفرق فهذه
العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة الحاصلة في الصورة الواحدة فهي
دليل واحد فقط والاول اولى ورابعها الراجع الى الاصل والفرع معا فهو ان تكون العلة
يردها الفرع الى ما هو من جنسه لان الاتحاد من حيث الجنسية ثابت بينهما وهذا اخر
الكلام في الترجيح

الكلام في الاجتهاد

النظر في ماهية الاجتهاد والمجتهد والمجتهد
فيه وحكم الاجتهاد الركن الاول في الاجتهاد وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع
في اي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة
واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع
فيه وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر
فيها مجتهدا وليس هذا حال الاصول الركن الثاني في المجتهد وفيه مسائل مسألة قال
الشافعي رضي الله عنه يجوز ان يكون في احكام الرسول ما صدر عن الاجتهاد وهو قول
ابي يوسف وقال ابو علي وابو هاشم انه لم يكن متعبدا به وقال بعضهم كان له ان يجتهد في
الحروب واما في احكام الدين فلا وتوقف اكثر المحققين في ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بامور
احدها عموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وكان هو عليه السلام اعلى الناس بصيرة
واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز فيها وذلك ان لم يرجح دخوله في
الامر على دخول غيره فلا اقل من المساواة فيكون مندرجا تحت الاية فكان مامورا بالقياس
فكان فاعلا له والا قدح في عصمته وثانيها انه اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل
معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فلا بد وان يظن ان
حكم الله في الفرع مثل حكمه في الاصل والترجيح وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات
بداية العقول على ما قررناه في كتاب القياس وهذا يقتضي ان يجب عليه العمل بالقياس
وثالثها العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام
افضل العبادات احمزها اي اشقها ولو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع
ان امته عملوا به كانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز فان قلت فهذا
يقتضي ان لا يعمل الرسول الا بالاجتهاد لان ذلك افضل وايضا فانما يجب اتصافه بهذا
المنصب ان لو لم يحصل منصب اعلى منه لكنه حاصل لانه يستدرك الاحكام وحيا و
هذا المنصب اعلى من الاجتهاد قلت الجواب عن الاول ان ذلك غير ممكن لان العمل
بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول واذا كان كذلك تعذر العمل في كل الشرع
بالاجتهاد وعن الثاني ان الوحي وان كان اعلى درجة من الاجتهاد لكن ليس فيه مجال
المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا
نوعا مفردا من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عنه بالكلية ورابعها قوله عليه السلام
العلماء ورثة الانبياء وهذا يوجب ان يثبت له درجة الاجتهاد ليورثه عنه اذ لو لم يثبت
ذلك لهم لما امكن ان يرثوا عنه ذلك فان قلت المراد به في اثبات اركان الشرع
قلت انه تقييد من غير دليل وخامسها ان بعض السنن مضافة الى الرسول عليه
السلام ولو كان الكل بالوحي لم يبق لتلك الاضافة مزيد فائدة كما ان الشافعي رضي
الله اذا اثبت حكما بالنص الظاهر الجلي الذي لا يفتقر فيه البتة الى الاجتهاد لا يقال

ما ذهب ان عمر رضي الله عنه ولا اتعال ما ذهب اليه مع وجوب الصلوات الخمس
بما الذي سببه بضرب اجتهاد فانه يضاف اليه فلذلك هاهنا اما الذي يدل على
انه كان مجتهدا في امر الحروب انه اجتهد في اخذ الفداء عن اسارى بدر وكان راجحهم
في تلك الحالة وذلك لاهل الامر الاجتهاد واحتج الخصم بامور احدها قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى وثانيها ان بعض الصحابة راجعه في منزل نزله وقال ان كان هذا بوحي
الله فالسمع والطاعة والا فليس هو منزل مكيدة فدل هذا على جواز مراجعته في اجتهاده
ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها ما هو باجتهاده وثالثها ان
الاجتهاد لا يفيد الا الظن وانه عليه السلام كان قادرا على تلقفه من الوحي والقادر على
تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن كالمعاين للقبلة لا يجوز ان يجتهد عنه ويجتهد فيها
ورابعها ان مخالفه عليه السلام في الحكم كفر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم والمخالف في هذه المسائل الشرعية على الوحي لا حكم الوحي في الكتاب
كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت مظنونة له فهذا وقوع الواقعة التي ما نزل عليه فيها
وحي فان كان مامورا بالاجتهاد كان يسعى ان لا يتوقف الى نزول الوحي لكنه عليه السلام
توقف كما في مسألة الظهار واللعان وسادسها لو جاز الاجتهاد لجاز لجبريل عليه السلام
وحينئذ لا يعرف ان هذا الشرع الذي جاء به الى محمد من نص الله تعالى او من اجتهاد جبريل
عليه السلام والجواب عن الاول مثل ما قال له مما ظننت كذب فاعلم ان حكمي هاهنا
بالظن عمل بالوحي لا بالهوى وعن الثاني انه يدل على جواز مراجعته في الاراء والحروب والاحكام
خارجة عن ذلك وعن الثالث انا انما نجوز الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من الله تعالى ولكن
متمكنا من معرفة الحكم بالنص وعن الرابع انه لا يمتنع ان يقال الحكم وان كان مظنونا اولا الا انه
عليه السلام لما افتى به وجب القطع به كما قلنا في الاجماع الصادر عن الاجتهاد وعن
الخامس ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن وجدان النص فلعله عليه السلام كان
ينتظر مقدار ما يعرف به ان الله لا ينزل فيه وحيا وعن السادس ان ذلك الاحتمال
مدفوع بالاجماع مسألة اذا جوزنا له الاجتهاد فالحق عندنا انه لا يجوز ان يخطي
وقال قوم يجوز بشرط ان لا يقر عليه لنا انا مامورون باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت فلو جاز عليه
الخطا لكنا مامورين بالخطا وذلك ينافي كونه خطا احتج المخالف بقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم وهذا يدل على انه اخطا فيما اذن لهم وقال الله تعالى في اسارى
بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقال عليه السلام لو
نزل عذاب من الله لما نجا الا ابن الخطاب وهذا يدل على انه اخطا في اخذ الفداء ولانه
تعالى قال قل انما انا بشر مثلكم فلما جاز الخطا على غيره جاز ايضا عليه ولان النبي
عليه السلام قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن قضيت

له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار فلو لم يجز ان يقضي الا
بالحق لم يقل هذا ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فيجوز ان يغلط في اقواله كغيره من المجتهدين
والجواب عن هذه الوجوه مذكور في الكتاب الذي صنفناه في عصمة الانبياء فلا فائدة في الاعادة
مسألة اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه واما في زمان الرسول ف
الخوض فيه قليل الفائدة لانه لا ثمرة له في الفقه فنقول المجتهد اما ان يكون بحضرة الرسول عليه
السلام او يكون غائبا عنه اما الكائن بحضرته فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلا لانه لا يمتنع ان
يقول الرسول عليه السلام له اوحي الي بانك مامور بان تجتهد او مامور بان تعمل على
وفق ظنك ومنهم من احاله عقلا واحتج عليه بان الاجتهاد في معرض الخطا والنص امن منه
وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الامن قبيح عقلا وجوابه ان الشرع
لما قال انت مامور بان تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان امنا من الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون
اتيا بما امر به اما وقوع التعبد به فمنع ابو علي وابو هاشم واجازه بشرط الاذن وتوقف فيه
الاكثرون احتج المانعون بوجهين الاول ان الصحابة لو اجتهدوا في عصره كما اجتهدوا بعده
لنقل كما نقل اجتهادهم بعده الثاني ان الصحابة كانت تفزع في الحوادث الى الرسول
عليه السلام ولو كانوا مامورين بالاجتهاد لفزعوا اليه واحتج القائلون بالوقوع بامرين
الاول انه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال
عليه السلام لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وقال عليه السلام لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر
الجهني لما امرهما ان يحكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما
حسنة واحدة الثاني انه عليه السلام كان مامورا بالمشاورة لقوله تعالى وشاورهم
في الامر ولا فائدة في ذلك الا جواز الحكم على حسب اجتهادهم والجواب عن الاول لعله قبل اجتهادهم
في حضرة الرسول فلم ينقل لقلته وايضا فقد نقل اجتهاد سعد بن معاذ وعمرو بن العاص
وعن الثاني لعلهم فزعوا اليه فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد او لعلهم تركوه لغموضه
وسهولة وجدان النص وعن الثالث وهو خبر سعد وعمرو انه خبر واحد فلا يجوز التمسك
به الا في مسألة عملية وهذه المسألة لا تعلق لها بالعمل وعن الرابع ان ذلك في الحروب و
مصالح الدنيا لا في احكام الشرع مسألة في شرائط المجتهد اعلم ان شرط الاجتهاد
ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية وهذه المكنة مشروطة بامور
احدها ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه لانه لو لم يكن كذلك لم يفهم منه شيئا ولما كان
اللفظ قد يفيد معناه لغة وعرفا وشرعا وجب ان يعرف اللغة والالفاظ العرفية والشرعية
وثانيها ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت
معه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون عني به غير ظاهره مع عدم بيانه وقالت
المعتزلة وذلك انما يعرف بحكمة المتكلم او بعصمته والعلم بحكمة الله تعالى مبني على العلم بانه
تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه واما اصحابنا فانهم قالوا وان كان تجويز الوقوع

تعالى لكنه قد نقطع بانه لا يقع فانا نجوز انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجبل
ذهبا وتولد الانسان لا من الابوين دفعة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع وكذا فيما هنا نحن
وان جوزنا من الله تعالى كل شيء لكنه تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه اعنى بهذه الالفاظ الا
ظواهرها فلذلك امنا من وقوع التلبيس والتجهيل ان نعرف بمجرد اللفظ ان كان
مجردا وبقرينة ان كان مع قرينة لانا لو لم نعرف ذلك لجوزنا في المجرد ان يكون معه قرينة
تصرفه عن ظاهره ثم القرينة قد تكون عقلية وقد تكون سمعية اما القرينة العقلية فانها
تبين ما يجوز ان يراد باللفظ مما لا يجوز واما السمعية فهي الادلة التي تقتضي تخصيص العموم
في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الازمان وهو النسخ او الذي يقتضي تعميم
الخاص وهو القياس وحينئذ يجب ان يكون عارفا بشرائط القياس ليميز ما يجوز عما لا يجوز
ثم هذه الادلة السمعية غائبة عنا ولا بد من نقلها والنقل اما متواتر او آحاد ولا بد ان
يكون عارفا بشرائط كل واحد منهما ثم عند الاحاطة بانواع الادلة لا بد وان يكون عارفا
بالجهات المعتبرة في الترجيح فان قال قائل فصلوا العلوم التي يحتاج المجتهد اليها
قال الغزالي مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا بد من العلم بهذه الاربع
ولا بد معها من اربعة اخرى اثنان مقدمان واثنان مؤخران فهذه ثمانية لا بد من
شرحها اما كتاب الله فلا بد من معرفته وفيه تخفيفان احدهما انه لا يشترط معرفة جميعه
بل ما يتعلق منه بالاحكام وهي خمسمائة آية وثانيهما انه لا يشترط حفظها بل ان
يكون عالما بمواقعها حتى يطلب منه الاية المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد
من معرفة الاحاديث التي تتعلق بها الاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب وفيه
التخفيفان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاخبار بالمواعظ واحكام الاخرة
والثاني انه لا يلزمه حفظها بل ان عنده اصل مصحح يشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام
واما الاجماع فينبغي ان يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وطريق ذلك ان
لا يفتي الا بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين او يغلب على ظنه انها واقعة في هذا العصر
ولم يكن لاهل الاجماع فيها خوض اما العقل فيعرف البراءة الاصلية ويعرف انا مكلفون بالتمسك
بها الا اذا دل ما يصرفنا عنه وهو نص او اجماع او قياس على شرائط الصحة فهذه هي العلوم
الاربعة واما العلمان المقدمان فاحدهما علم شرائط الحد والبرهان على الاطلاق وثانيهما
معرفة النحو واللغة والتصريف لان شرعنا عربي فلا يمكن التوسل اليه الا بفهم كلام
العرب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا بد من هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهد
به من معرفة الكتاب والسنة واما العلمان المتممان فاحدهما ما يتعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ
والاخر بالسنة وهو علم الجرح والتعديل ومعرفة احوال الرجال واعلم ان البحث في زماننا
هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط امر كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق
الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وامثالهما وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد
علم

علم اصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا
جازما بالاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام واما تفاريع
الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب
الاجتهاد فكيف يكون شرطا فيه واعلم ان الانسان كلما كان اكمل في هذه العلوم التي لا بد
منها في الاجتهاد كان منصبه في الاجتهاد اعلى واتم وضبط القدر الذي لا بد منه
على التعيين كالامر المتعذر مسئلة الحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد
في فن دون فن بل في مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم لنا ان الاعلم من الحادثة
في الفرائض يكون اصلها في الفرائض دون المناسك والاجارات فمن عرف ما ورد من
الايات والسنن والاجماع والقياس في باب الفرائض وجب ان يتمكن من الاجتهاد و
غاية ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شيء وكل الذي لا عبرة به كما ان المجتهد المطلق
وان بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه اشياء الركن الثالث المجتهد فيه
وكل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام
وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة
من جليات الشرع قال ابو الحسين البصري رحمه الله المسئلة الاجتهادية هي التي فيها المجتهدون
من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون
المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور الركن الرابع
حكم الاجتهاد وفيه مسائل مسئلة ذهب الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
الى ان كل مجتهد في الاصول مصيب وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد فان
فساد ذلك معلوم بالضرورة وانما ارادوا نفي الاثم والحرج عن هذه التكليف واتفق سائر
العلماء على فساد هذا القول حجة الجمهور امور الاول ان الله تعالى وضع على هذه المطالب
ادلة قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها فوجب ان لا يخرجوا عن العهدة الا بالعلم الثاني انا نعلم
بالضرورة انه عليه السلام امر اليهود والنصارى بالايمان به وذمهم على اصرارهم على عقائدهم
وقاتل بعضهم وكان يكشف عمن بلغ منهم ويقتله ونعلم قطعا ان المعاند العارف مما يقل
وانما الاكثر مقلدة عن قواعد دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه الثالث التمسك
بقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي
ظننتم بربكم ارداكم وعلى الجاحظ الملك بين لرسول الله من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة
اجاب الخصم عن الاول بانا لا نسلم بانه تعالى وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة ومكن العقلاء
من معرفتها وكيف لا نقول ذلك ونرى الخلق مختلفين في الاديان والعقائد من زمان وفاة
الرسول واذا نظرنا في ادلة المختلفين في هذه المسائل وانصفنا لم نجد واحدا منهم مكابرا
قائلا بما يقطع العقل بفساده سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي كونهم مأمورين بالعلم
ولم لا يجوز ان يقال انهم امروا بالظن الغالب سواء كان مطابقا او غير مطابق وعلى هذا التقدير

يكون الاتي به معمول وزايم الذي يدل على ان التكليف لم يقع الا بالظن الغالب وجواب الاول
ان العقل السابق المتوازن من الدليل المركب من المقدمات البديهية تركيبا معلوم الصحة
بالبديهية ان امكن فهو غير نادر جدا لا يفي به الا الفرد بعد الفرد ولا يجوز ان يكون ذلك
تكليفا لكل الخلق لانه عليه السلام قال بعثت بالحنيفية السهلة السمحة واي حرج فوق
ان يكلف الانسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في خمس مائة سنة والثاني
انا كما نعلم بالضرورة انهم ما كانوا عالمين بهذه الادلة والدقائق والجواب عن شبهات العلماء
مع انه عليه السلام حكم بصحة ايمانهم فدل ذلك على ان التكليف ما وقع بالعلم سلمنا انهم
كلفوا بالعلم في هذه الاصول فلم قلت المخطي فيه معاقب ودعوى الاجماع فيه غير جائز لان دعوى
الاجماع في محل الخلاف وعن الثاني انه عليه السلام كان يقاتلهم لجهلهم بل لجحودهم لاصرارهم على ترك
العمل الاول وع والثاني انه عليه السلام لما بالغ في ارشادهم الى الحق ثم انهم لم يكتفوا ايضا بانه
واشتغلوا باللهو والطرب واصروا على ترك الطلب ممن بالغ في الطلب والبحث ولكن
عجز عن الوصول فلم قلت انه عليه السلام قتل مثل هذا الانسان سلمنا انه قتله لكن لم قلت
انه لابد لابد وان يكون معاقبا وعن الثالث انه ذي الكافر والكفر في اصل اللغة ومعنى الستر
لا يتحقق الا في حق المعاند الذي عرف الدليل ثم انكره او في حق المقلد المقصر الذي عرف
من نفسه انه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم انه يقول به واما العاجز المتوقف الذي
بالغ في الطلب فلم يصل فهذا لا يكون ساترا للشيء ظاهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجوا على
صحة قولهم بانه سبحانه وتعالى رحيم كريم واستقراء احكام الشرع يدل على ان الغالب على
هو التخفيف والمسامحة حتى انه لو احتاج الى ادنى تعب في نفسه او ماله او في طلب
الماء سقط عنه فرض الوضوء وابيح له التيمم فهذا الرحيم الكريم كيف يليق بكرمه ورحمته
وعظم فضله ان يعاقب من افنى طول عمره في الفكر والبحث والطلب هذا حاصل كلامهم الا
ان الجمهور ادعوا انعقاد الاجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف **مسئلة**
اختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم
ان يقال المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى قبل الاجتهاد فيها حكم معين او لا يكون
فان لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال كل مجتهد مصيب وهم جمهور
المتكلمين منا كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وابي هاشم
واتباعهم ثم اختلفوا اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقع حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى
بحكم لما حكم الا به واما ان يقال ليس كذلك ايضا والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى
كثير من المصوبين والثاني قول الخلص من المصوبين واما ان يقال فيها في الواقع حكم معين عند الله
من قال الحكم اما ان لا يكون عليه امارة ولا دلالة او عليه امارة وليس عليه دلالة او عليه دلالة
اما القول الاول هو ان الحكم يحصل لكن من غير امارة ولا دلالة فهو قول طايفة من الفقهاء
والمتكلمين ونقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال في كل واقعة ظاهرا واحاطة وانا

انا كلفنا بالاحاطة وهذا لانهم زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق
فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم خاب عنه اجر واحد وذلك الاجر على ما حمل من الكد
في الطلب لا على نفس الخيبة اما القول الثاني وهو ان عليه دليلا ظنيا فهاهنا ايضا قولان
احدهما ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطي معذورا او
ماجورا وهو قول كافة الفقهاء وينسب الى الشافعي رضي الله عنهما وثانيهما انه مامور بطلبه
اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر فهناك يتغير التكليف فيصير مامورا بان يعمل بمقتضى
ظنه ويسقط عنه الاثم تخفيفا اما القول الثالث وهو ان عليه دليلا قاطعا فهاهنا اتفقوا
على ان المجتهد مامور بطلبه لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم والعقاب
ام لا فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم والباقون اتفقوا على انه لا يستحق والثاني انه هل
ينقض قضاء القاضي فيه قال الاصم ينقض وقال الباقون لا ينقض الاقض فهذا تفصيل
المذاهب والذي نذهب اليه ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا
لا قطعيا وان المخطي فيه معذور وقضاء القاضي به لا ينقض فاستكمل اولا في بيان ان الله تعالى
في كل واقعة حكما معينا لنا وجوه الاول ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان الامارة او الدلالة
على الفعل ثم يقول الاخر بعدم الاعتقادين خطا والخطا منهي عنه بيان الاول ان احدى
الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كانت احداهما راجحة على الاخرى
كان اعتقاد رجحانه صوابا اما اعتقاد رجحان الجانب الاخر يكون غير مطابق للمعتقد
فيكون خطا وان لم يكن احدهما راجحة على الاخرى كان كل واحد من الاعتقادين غير مطابق
للمعتقد وعلى كل التقديرات لا يكون الاعتقادان مطابقين بل احدهما يكون مطابقا للمعتقد
فثبت ان كل مجتهد ليس بمصيب بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وهذا احد الصور
اي فان اكتفيتم به جاز وان اردنا بيان ان الكل ليس بمصيب بمعنى انهم ما اتوا كلفوا به
فلنا الدليل عليه ان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير
مامور به فثبت ايضا ان الكل ليسوا مصيبين بمعنى الاتيان بالمامور به فان قيل
لا نسلم ان احد الاعتقادين خطا قوله لان احدهما اعتقد فيما ليس براجح انه راجح وذلك
خطا قلنا اعتقد فيما ليس براجح كونه راجحا في نفسه او كونه راجحا في ظنه الاول ممنوع
والثاني مسلم بيانه ان المجتهد لا يعتقد كون امارته راجحة على امارة صاحبه في نفس
الامر ولكنه يعتقد كونها راجحة في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فكان الاعتقاد مطابقا
للمعتقد غايته انه لم يوجد الرجحان الخارجي لكن عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان
الذهني فثبت ان كل واحد من الاعتقادين يمكن ان يكون صوابا سلمنا ان كل واحد منهما
اعتقد الرجحان في نفس الامر لكنه لم يجزم بذلك بل الرجحان يجوز خلافه فلم قلت ان الاعتقاد
اذا وجد معه هذا التجويز كان منهيا عنه وخرج عليه الجهل فانه اعتقاد مخالف للمعتقد
والجواب قوله اعتقاد كونه راجحا في ظنه او في نفس الامر قلنا الرجحان في الذهن اما

فلعلهم

هو الستر ثم

الكريم

يكون بعض الاعتقادات راجحا في الخارج او لا والاول ثبت الامر الا انا نعلم بالضرورة انا لو اعتقدنا
في الشيء كون وجوده مساويا لعدمه ثم هذا الاعتقاد يمتنع ان يكون اعتقاد وجوده
راجحا على اعتقاد عدمه وعلمنا انه لا بد عند حصول الظن من كونه راجحا في نفسه اما لان
الظن نفس هذا الاعتقاد او لانه لا ينفك عنه وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل قوله
هذا الاعتقاد وان كان غير مطابق لكنه غير جازم قلنا بل هو جازم لان اعتقاد كون الشيء
اولى بالوجود غير اعتقاد كونه موجودا واعتقاد كونه اولى بالوجود حاصل مع الجزم فان
هذا المجتهد يقطع بان امارته نظرا الى هذه الجهة اولى بالاعتبار بلى انه غير جازم بالحكم لان
الجزم بالاولوية لا يقتضي الجزم بالوقوع كما انا نقطع بان الاولى بالغيم الرطب في زمان الخريف
ان يكون ممطرا مع انه قد لا يوجد المطر وعدم المطر لا يقدح في تلك الاولوية بل تلك الاولوية
مقطوع بها وكذا ههنا فثبت انه حصل لاجل المجتهد اعتقاد جازم غير مطابق فيكون
خطأ وجهلا ومنهيا عنه الطريقة الثانية المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم
بناء على طريق او لا بناء على طريق والثاني باطل لان القول في الدين بمجرد التشهي باطل
باجماع المسلمين فاذن لا بد من طريق فذلك الطريق اما ان يكون خاليا عن المعارض
او لم يكن خاليا عنه فان كان خاليا عن المعارض تعين ذلك الحكم باجماع الامة فيكون تاركه
مخطئا وان كان له معارض فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا يكون فان كان احدهما
راجحا على الاخر وجب العمل بالراجح لان الامة مجمعة على انه لا يجوز العمل بالاضعف عند وجود
الاقوى فيكون مخالفه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فحكم تعارض الامارتين اما التخيير او
التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى كل التقديرات فلحكمه معين فمخالفه يكون مخطئا فيثبت ان
المصيب واحد على كل التقديرات فان قيل لم لا يجوز ان يكون مكلفا بالحكم لا بناء على
طريق قوله الحكم في الدين بمجرد التشهي غير جائز قلنا غير جائز في موضع وجد فيه الدليل
او في موضع لم يوجد فيه الدليل بيانه ان العمل بالدليل مشروط بوجود الدليل واذا ان
ذلك تكليفا بالاتفاق وفي هذه المسائل الاجتهادية لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل
به تاركا للمامور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار على ما تقرر في مسالة ان الامر للوجوب
ولما اجمعوا على انه لا يستحق النار علمنا انه لا دليل واذا لم يوجد الدليل جاز العمل بمجرد الحدس
والتوهم كمن اشتبهت عليه امارات القبلة فانه يجوز له العمل بمجرد الحدس والوهم سلمنا انه
امر بالحكم بناء على طريق لكن لم لا يجوز ان يحصل في مقابلته طريق اخر فيكون احدهما راجحا
على الاخر قوله اجمعوا على وجوب العمل بالراجح قلنا العمل بالراجح واجب على من علم
ذلك الرجحان او على من لم يعلم م ع بيانه ان الامارة الراجحة يجب العمل بها على من اطلع
عليها اما من لم يطلع عليها جاز ان يكلف العمل بالاضعف فانه غير مستبعد في العقل
ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات ومصلحة الاخر العمل باضعفها
ومتى كان كذلك فان الله تعالى يخطر على قلب من مصلحته العمل باقواها وجوه الترجيح

عليها
صح ولتشتغل الاخرى منهما بطلب اقوى الامارات لان مصلحة العمل على اضعف الامارات
والظن بكونها اقوى الامارات مع كونها في نفسها اضعف الامارات لا يبيح الا ترك
الظن انه لا يصح ان يكون زيد في الدار وان لم يكن فيها واذا ثبت ان الذي قلناه جائز عقلا فما
الدليل على انه غير واقع والجواب قوله انما يجب العمل عند وجود الدليل فههنا لا دليل
قلنا الدليل على وجود الدليل الظاهر اجماع الامة على وجوب الترجيح بامور حقيقية
لا خيالية ووجود الترجيح مستلزم لوجود اصل الدليل فعند القدر المشترك بين
الدليل المقتضي والدليل الظاهر قوله يجوز العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى
قلنا معرفة رجحان القوي على الضعيف اما ان يكون الاطلاع عليه ممكنا او لا يكون
فان لم يكن ذلك لم يكن ذلك القدر معتبرا في حق المكلف والا كان تكليفا بما لا يطاق
فيكون القدر المعتبر بين الامارتين في حق المكلف مستويا وبلا رجحان وان امكن الاطلاع
عليه فاما ان يجب على المكلف تحصيل العلم بتلك الامارة الى اقصى الامكان او لا يجب فان
كان الاول كان من لم يصل في معرفتها الى اقصى الامكان تاركا للواجب فيكون مخطئا
وان كان الثاني فهو محال لانه اما ان يكون هناك حد ما متى لم يصل اليه لم يكن معذورا
واذا وصل اليه لم يكلف بالزيادة عليه واما ان لا يكون الامر كذلك فان كان الاول
وجب ان يكون من لم يصل الى ذلك الحد المعين مخطئا ومن وصل اليه يكون مصيبا وهذا
خلاف الاجماع لانه لم يبلغ احد من الامة حدا معينا في الاجتهاد بحيث ان المجتهد متى
لم يصل اليه كان مخطئا وغير معذور ومتى وصل اليه كان مصيبا اما الثاني وهو ان لا يكون
هناك حد معين محدود لا يكون هناك التخطئة عند بعض المراتب اولى منها عند بعض
فاما ان لا يخطئ اصلا فيكون العمل بالظن كيف كان ولو مع التقصير مصيبا وهذا باطل بالاجماع
او لا يكون مخطئا الا اذا وصل الى النهاية الممكنة وهو المطلوب الطريقة الثالثة
المجتهد مستدل بالشيء على الشيء والاستدلال عبارة عن استحضار العلم بامور يلزم من وجودها
وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء متوقف على وجود ذلك الشيء فالاستدلال
متوقف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشيء متوقف على وجود الشيء ووجود
الشيء متوقف على وجود المدلول لان دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول
والنسبة بين الامرين متوقفة في الثبوت على ثبوت كل واحد منهما فوجود المدلول
متقدم على الاستدلال بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال لانه نتيجته واثره
فلو كان الحكم لا يحصل الا بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب نفس المتاخر
عن الشيء بمراتب وهو محال الطريقة الرابعة المجتهد طالب والطالب لا بد له
من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت
الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئا فان قيل لا نسلم
ان المجتهد يطلب حكم الله تعالى بل انما يطلب غلبة الظن مثاله من كان على ساحل

البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك العطب حرم
عليك الركوب وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك واما حكمه اما ان تطلب ظنا كيف كان
او ظنا صادرا عن النظر في امارة تقتضيه الاول باطل باجماع الامة فثبت انه يطلب ظنا
صادرا عن النظر في الامارة والنظر في الامارة متوقف على وجود الامارة ووجود الامارة
متوقف على وجود المدلول فثبت ان طلب الظن موقوف على وجود المدلول فلو كان
وجود المدلول متوقفا على حصول الظن لزم الدور وهذا غير ما قررناه في الطريقة الثالثة
واحتج القائلون بانه لا حكم لله في الواقعة بامور احدها انه لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان يكون
عليه دليل اعني بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد اليقين وبين ما يفيد الظن او لا يكون و
القسمان باطلان فبطل القول بثبوت الحكم اما الملازمة فظاهرة واما قلنا انه لا يجوز ان يكون
عليه دليل لانه لو كان كذلك لكان المكلف متمكنا من تحصيل العلم او الظن به فكان الحاكم بغيره
حاكما بغير ما انزل الله فيلزم تكفيره لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
والقطع بانه من اهل النار لانه يكون تاركا لما امر الله به وتارك المامور به عاص والعاصي
من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
ولما اجمعت الامة على فساد هذه اللوازم علمنا انه ليس على الحكم دليل فان قلت هذه
العمومات مخصوصة لان دلائل هذه الاحكام غامضة فيكون التكليف باتباعها حرجا
وذلك منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قلت غموض ادلة هذه الاحكام
لا يزيد على غموض ادلة المسائل العقلية مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبهة فيها وكون
الخطا فيها كفرا وضلالا فكذا هاهنا واما قلنا انه لا يجوز ان لا يكون عليه دليل لانه لو كان
كذلك لكان التكليف به تكليف ما لا يطاق وانه غير جائز فثبت بما ذكرنا فساد القسمين و
يلزم من فسادهما القطع بانه لا حكم في الواقعة البتة وثانيها ان الامة مجمعة على ان
المجتهد مامور بان يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله الا ما امر به فاذا كان مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به كان مصيبا لانه نقطع بانه عمل بما امره الله به فوجب ان
يكون كل مجتهد مصيبا وثالثها انه لو كان في الواقعة حكم لكان عليها دليل قاطع
وهذا غير جائز فبيان الملازمة انه لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان لا يكون عليها امارة ولا دلالة
او يكون عليها امارة ولا يكون عليها دلالة والقسم الاول باطل لان اثبات الحكم من غير
ان يكون عليه دلالة وامارة يكون تكليف ما لا يطاق وانه غير جائز ولا يجوز ان يكون عليه
امارة ولا يكون عليه دلالة لان تخلف الحكم عن تلك الامارة اما ان يكون ممتنعا او لا يكون
فان كان ممتنعا قطعا فهو دليل لا امارة وان جاز تخلف الحكم عنها فحينئذ تلك الامارة توجد
تارة مع الحكم واخرى لا مع الحكم فكونها مستلزمة للحكم في بعض الاوقات اما
ان يتوقف على انضمام قيد اليه او لا يتوقف فان توقف كان المعرف لذلك الحكم
ذلك المجموع ولا يكون الشيء الذي فرضناه امارة معرفا بوجه من الوجوه وان لم يتوقف

من تحصيله تصير تلك الامارة مستقلة لذلك الحكم مرة وغير مستقلة له اخرى من غير
ما يقتضي ذلك الاختصاص لخصيصة يكون قد ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت انه
لو حصل الحكم لوجب ان يكون عليه دليل قاطع ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق علمنا انه
لا حكم في الواقعة ورابعها لو حصل في الواقعة حكم معين لكان ما عداه باطلا ولو كان
كذلك لزم امور اربعة احدها ان لا يجوز من الصحابة ان يولي بعضهم بعضا مع
علمهم بكونهم مخالفين في مذاهبهم لان التمكين من ذلك تمكين من ترويج الباطل وانه غير
جائز لكنه قد وقع ذلك روي ان ابا بكر رضي الله عنه ولى زيدا مع انه كان يخالفه في
الجد وولى علي شريحا مع انه كان يخالفه في كثير من الاحكام وثانيها يلزم ان لا يمكنهم
من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك وثالثها كان يجب ان ينقضوا احكام مخالفيهم
وان ينقض الواحد حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضى بقضايا مختلفة لكنه
لم ينقل عن احد منهم انه نقض حكم غيره ولا حكم نفسه عند رجوعه عنه ورابعها
انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطا في ذلك كثير لانه لا فرق بين ان يمكن غيره من
فتواه بالباطل في النكاح واخذ المال وبين ان يتمكن باخذ المال ويصرفه الى غير
المستحق اشياء في كونه كثيرا ووجب تفسيق فاعله والبراءة عنه ولما لم يحصل شيء من
هذه اللوازم الاربعة علمنا انه لا حكم في الواقعة اصلا فان قلت فلم لا يجوز ان يقال ذلك
الخطا كان من باب الصغائر فلا جرم لم يجب الامتناع عن التولية والمنع من الفتوى
والبراءة الاصلية ولا التفسيق سلمنا انه كبيرة فلم لا يجوز ان يقال انه لو
حصل في هذه المسائل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه الشبه وتراجحت
جهات الدلالات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر وسقوط اللوم سلمنا
صحة دليلكم لكنه معارض بوجوه الاول ما روي عن الصحابة من التصريح بالتخطئة روي
عن الصديق رضي الله عنه الاكثر انه قال في الكلالة اقول فيها برايي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطا فمني واستغفر الله وعن عمر انه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين
هذا والله الحق ثم حكم بحكم اخر فقال الرجل هو والله الحق فقال له عمر ان عمر لا يعلم
انه اصاب الحق لكنه لا يالو جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطا فمنه وقال علي لعمر في قصة المجهضة ان قاربوك فقد
غشوك وان اجتهدوا فقد اخطاوا وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برايي
فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله عنه بريئان
ونقل ان جماعة الصحابة خطاوا ابن عباس في انكار العول وقال ابن عباس الا يتقي الله
زيد الثاني ان الصحابة اختلفوا قبل العقد لابي بكر فقال الانصار منا امير ومنكم امير
وكانوا مخطئين لمخالفتهم قوله عليه السلام الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطا
اظهار البراءة والتفسيق فكذا هاهنا الثالث اختلفوا في مانع الزكاة هل
يقاتل

ووطئ غير في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم كان ذلك على خلاف النص ولم يلزم تفسيق عمر فكذا
ها هنا فاما قوله في الوجه الرابع انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ فيها كبير قلنا لا نسلم
فانه لما لم يمتنع ان يكون الاقوال المختلفة صوابا على مذهبكم فلم لا يجوز ان يكون الخطأ فيها صغيرا
قوله لا فرق بين القتل والغصب ابتداء وبين التمكين منهما بالفتوى الباطلة قلنا لا نسلم ولم لا يجوز
ان يكون تمسكه في ذلك بشبهة الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق قلت اما الجواب
عن الاول فالذي يدل على انه لو كان خطأ لكان من الكبائر لا من الصغائر ان تارك العمل به
تارك للعمل بالمأمور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار وعن الثاني ان غموض الادلة
وكثرة الشبه ها هنا اقل مما في العقليات مع ان المخطئ فيها كافر او فاسق وعن الثالث ان نقول
ترك البراءة والتفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل منقول عن هؤلاء الذين نقلت عنهم التصريح
بالتخطئة فلا بد من الوقوع وقد تعذر صرفه الى كون الخطأ صغيرا لما بيناه فاذن
لا طريق في التوفيق الا صرف ما نقلناه الى قسم اخر ونقلتموه الى قسم اخر وذلك انا لا ندعي التصويب
في كل الاختلافات في المسائل الشرعية حتى يضرنا ما ذكرتموه اما انتم فتدعون الخطأ
في كل الاختلافات في المسائل الشرعية فيصير ما ذكرناه مبطلا للتخطئة على ما اذا دخل في
المسألة نص قاطع او على ما اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال وقوله ان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان معناه ان استقصيت في وجوه النظر والاستدلال
فمن الله وان قصرت فمني ومن الشيطان واما المعارضة الثانية فجوابها ان الانصار ما
سمعوا ذلك الحديث فلا جرم استحقوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل فان كل واحد
من المجتهدين عرف حجة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطأ بعد
اطلاعه عليه فاين احد البابين من الآخر وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في مانعي الزكاة
وقصة المجهضة قوله على الوجه الرابع لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة في الدماء والفروج
حقة فلم لا يجوز ان يكون الخطأ فيها صغيرا لانا قلنا قد ذكرنا الدليل على ان الخطأ في هذا
الباب لا بد وان يكون كبيرا ولانه يروى انه عليه السلام قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر
كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله فصلا وامثال هذه الاحاديث التي
لا حد لها تدل على انه لو كان المفتي في هذه الوقائع مخطئا لكان خطؤه كبيرة لا صغيرة
وخامسها لو كان المجتهد مخطئا لما حصل القطع بكون الخطأ فيه مغفورا وقد حصل
ذلك فهو خطأ بيان الملازمة انه لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك الوقت اما
يجوز المخطئ كونه مخلا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجوز ذلك كان كالساهي عن
النظر الزائد فلم يكن مكلفا بفعله واذا لم يكن مكلفا بفعله لم يستحق العقاب بتركه ولا يكون
مخطئا وقد فرض مخطئا هذا خلف وان جوز كونه مخلا بنظر زائد لم يخل اما ان يعلم في
تلك الحالة انه مغفور له اخلاله بذلك النظر الزائد او لا يعلم فان كان ذلك لم يصح ان المجتهد
لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها غفر له ما بعدها لانه ان اقتصر على اول المراتب لم يغفر له
ما بعدها وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر له ما بعدها

له ما بعدها واقتصر لم يعص تلك المراتب من بعض لانه لو عرف تلك المرتبة لكان مغرى بالمعصية
لانه علم انه لا مضرة عليه في ترك النظر الزائد مع كونه مثابا عليه فثبت انه لا يعرف تلك المرتبة
واذا لم يعرفها جوز ان لا يغفر له الاخلال بما بعدها من النظر وجوز ايضا في كل مخطئ من المجتهدين
انهم ما انتهوا الى المرتبة التي لا يغفر لهم ما بعدها وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم فثبت انه لو
كان مخطئا لما حصل القطع بكونه مغفورا له لكنه قد حصل القطع بذلك لانهم اجمعوا من لدن
عصر الصحابة الى يومنا هذا الى ان ذلك مغفور فعلمنا ان المجتهد ليس بمخطئ وسادسها
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خير الناس في تقليد اعيان
الصحابة وكان اصحابه مختلفين في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم او في الاجتهاد
لكان حثهم على الخطأ والمصير اليه وانه لا يجوز وسابعها قوله عليه السلام لمعاذ لما رتب الاجتهاد
على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم بتصويبه مطلقا ولم يفصل بين حالة دون
حالة فعلمنا ان المجتهد مصيب على الاطلاق والجواب عن الاول ان على الحكم دليلا ظاهرا الا
وظاهرا قوله لم يكفر تاركه وتفسيقه بالآيات قلنا عندنا ان المجتهد قبل الخوض في
الاجتهاد كان تكليفه ان يطلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه ذلك الدليل
الظاهر فاذا اجتهد واخطأ ولم يصل الى ذلك الحكم وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف
في حقه وصار حالا مأمورا بان يعمل بمقتضى ظنه وعلى التقدير يكون حاكما بما انزل الله لا بغير
ما انزل الله فيسقط ما ذكروه من الاستدلال وهذا هو الجواب ايضا عن الحجة الثالثة
لانا لا نسلم ان المجتهد بعدما اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم كذا فانه مكلف بان يعمل
بمقتضى ذلك الظن وحكم الله تعالى في هذه الحالة في حقه ليس الا ذاك لكن لم لا يجوز ان يقال انه قبل
الخوض في الاجتهاد كان مأمورا بذلك الحكم الذي عينه الله ونصب عليه الدليل لكنه بعد
الاجتهاد ووقوع الخطأ تغير التكليف وما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال ايضا فهذا الدليل منقوض
بما اذا كان النص موجودا في المسألة والمجتهد طلبه ولم يجده ثم غلب على ظنه بمقتضى
ذلك القياس مع انعقاد الاجماع على كونه مخطئا في هذه الصورة فما جعلوه جوابا عن هذه
الصورة فهو جوابنا عما قالوه واعلم ان من المصوبة من منع من التخطئة في هذه الصورة
والمعتمد ما قدمناه وهو الجواب ايضا عن الوجه الثالث الذي ذكروه لانا انما نوجب البراءة
والتفسيق لو كان عاملا بغير حكم الله لكنه عندنا بعد الخطأ مكلف بان يعمل بمقتضى
ظنه فيكون عاملا بحكم الله تعالى فلا يلزم شيء مما ذكروه وعن الرابع ان المرتبة التي عندها
يحكم بكونه مغفورا له هي ان يأتي بما يقدر عليه من غير تقصير وعن الخامس انه معارض بقوله عليه
السلام من اجتهد واخطأ فله اجر واحد وايضا فهو خبر واحد وما ذكرناه دلائل قاطعة
فلا يحتمل التعارض وهو الجواب بعينه عن الوجه السادس واعلم انا نريد ان نتكلم في فروع
القول بالتصويب مسئلة الذين قالوا ليس في الواقعة معين منهم من قال بالاشبه
على الاسم الذي لخصناه ومنهم من لم يقل به وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه اما ان يكون
معتبرا باقوى الامارات
او غيره

فان كان الاول فاقوى الامارات اما ان يكون موجودا او لا يكون فان كان موجودا كان
الامر به واردا للاجماع على وجوب العمل باقوى الامارات فحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه
واردا وقد فرضناه غير وارد هذا خلف وان كان اقوى الامارات غير موجود لم يكن الاشبه
ايضا موجودا لانا فرضنا ان الاشبه هو نفس اقوى الامارات واما ان كان الاشبه غير العمل
باقوى الامارات فاما ان يكون مفسدة للمكلف او مصلحة له او لا مفسدة ولا مصلحة والاول
باطل لانه ليس في الامة احد يقول انه يجب ان يكون في كل واقعة حكم لو نص الله تعالى على الحكم
لنص عليه مع انه يكون مفسدة واما الثاني وهو ان يقول مصلحة فاما ان يجب على الله تعالى
رعاية المصالح او لا يجب فان وجب وجب عليه التنصيص على ذلك الحكم ليتمكن المكلف من
استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب عليه رعاية المصلحة جاز منه تعالى ان ينص على غير ذلك الحكم
وذلك يبطل القول بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه اما الثالث وهو ان يكون ذلك الاشبه لا
مصلحة ولا مفسدة فهذا انما يمكن لو قلنا انه لا يجب عليه المصالح وكل من قال بهذا القول قال
انه لا يتعين عليه تعالى ان يحكم على وجه معين بل له ان يحكم كيف شاء وذلك يمنع من القول بتعيين
الاشبه واحتج القائلون بالاشبه بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم
فاخطأ فله اجر واحد صرح بالخطيئة وهذه الخطيئة ليست لاجل مخالفة حكم واقع لانا قد
دللنا على انه لا حكم فلا بد وان يكون لاجل كونه مخالفا لما يقدر وهو الاشبه اما المعقول
فهو ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب وكما لا بد ان يكون المطلوب معينا وجب
ان يكون معينا تقديرا والجواب ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق
وهو قولنا وان كان غيره مع ان الله تعالى لم ينص عليه ولا اقام عليه دلالة ولا امارة فكيف
يكون مخطئا بالعدول عنه وكيف يعقل ثوابه اذا لم يظفر بما لم يكلف باصابته ولا سبيل
له الى اصابته وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه المعقول **مسألة** القائلون بان
المصيب واحد احتجوا بان القول بتصويب الكل يفضي الى وقوع منازعة لا يمكن قطعها
وبيانه كما اذا نكح رجل امرأة وكانا مجتهدين ثم قال لها انت بائن ثم راجعها والزوج شافعي
يرى الرجعة والمرأة حنفية ترى الكنايات بوائن فها هنا الزوج متمكن شرعا من
مطالبتها بالوطء والمرأة مأمورة بالامتناع وهذه منازعة لا يمكن قطعها قال المصوبون
هذا الاشكال وارد عليكم ايضا فان اهل التحقيق منكم ساعدوا على انه يجب على المجتهد
العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف كونه مخطئا فهذا الالزام ايضا وارد عليكم ولما كان هذا
الاشكال واردا على المذهبين وجب ان نذكر تفصيلا في بيان الحوادث النازلة بالمكلف
ليظهر انه لا حرج فيها فنقول الحادثة اما ان تنزل بمجتهد او مقلد فان نزلت بمجتهد
فاما ان تخصه او تتعلق بغيره فان اختصت به عمل على ما يؤدي اليه اجتهاده فان
استوت عنده الامارات تخير فيها او يعاود الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان
تعلقت بغيره فان كان تجري فيه المصالح نحو التنازع في مال اصطلحا فيه او رجعا الى حاكم

لم يفصل بينهما في ذلك فان لم يوجد رضيا من علم بينهما ومتى حكم لم يكن لواحد الرجوع
عنه وان لم يجر الصلح فيه كما ذكرناه من مسألة الكنايات فانهما يجتمعان الى من يفصل
بينهما سواء كان صاحب الحادثة حاكما او لم يكن فان الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه على غيره
بل ينصب من يقضي بينهما فان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه عمل على ما اتفق
عليه من الفتوى فان اختلفوا عمل بفتوى الاورع فان استووا تخير بينهما وان كانت تتعلق
بغيره عمل كما بينا في المجتهدين **مسألة** في نقض الاجتهاد المجتهد اذا تغير اجتهاده
فعنه بحثان احدهما ان المجتهد كيف يعمل والثاني ان العامي الذي عمل بفتواه كيف
يعمل اما الاول فنقول المجتهد اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها ثلاثا
ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده
او ما قضى بذلك فان كان الاول بقي النكاح صحيحا لان قضاء القاضي لما اتصل به
فقد تأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان كان الثاني حرم ولم يجز امساكها على خلاف
اجتهاده اما الثاني وهو ما اذا سأل العامي رجلا فتزوج بفتوى المفتي بان الخلع فسخ
ثم اذا تغير اجتهاد المفتي فالصحيح انه يجب عليه تسريحها كما لو تغير اجتهاد متبوعه
عن القبلة في اثناء الصلاة فانه يتحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى
اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر واعلم ان قضاء القاضي لا ينقض بشرط ان لا يخالف
دليلا قاطعا فان خالف نقضناه

الكلام في المفتي والمستفتي

والنظر فيه يتعلق بالمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء

القسم الاول في المفتي

وفيه مسائل **مسألة** اذا افتى المجتهد مرة بما ادى اجتهاده اليه ثم سئل
ثانيا عن تلك الحادثة فاما ان يكون ذاكرا لطريق الاجتهاد الاول او لا يكون فان كان ذاكرا له
فهو مجتهد ويجوز له الفتوى وان نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اداه اجتهاده
الى خلاف فتواه في الاول افتى بما اداه اجتهاده اليه ثانيا ثم الاحسن به ان يعرف من استفتاه
اولا انه رجع عن ذلك القول لان ذلك المستفتي انما يعمل على قوله فاذا رجع هو عنه بقي عمل
المستفتي به بعد ذلك عملا من غير موجب روي ان ابن مسعود كان يقول بتحليل ام المرأة
انه مشروط بالدخول بالمرأة فلقي اصحاب رسول الله عليه السلام وذاكرهم فكرهوا ان
يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه وقال سألت اصحابي فكرهوا واما ان
لم يستانف الاجتهاد لم تجز الفتوى وللقائل ان يقول لما كان الغالب على ظنه ان الطريق
الذي تمسك به كان طريقا قويا حصل له الان ظن ان ذلك الفتوى حق جازت الفتوى
به لان العمل بالظن واجب **مسألة** اختلفوا في ان غير المجتهد هل يجوز له
الفتوى بما يحكيه عن الغير فنقول لا يخلو اما ان يحكي عن ميت او عن حي فان حكى عن ميت
لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول للميت بدليل ان الاجماع لا ينعقد مع خلافه وينعقد مع موته
وهذا يدل على انه لم يبق له قول بعد موته فان قيل فلم صنفت كتب الفقه مع فناء

لما بينا من أن حال الاستفادة طريق الاجتهاد من نصوصهم في الحوادث وتشبيه بعضها
على بعض والاحتراز عن المنصوص عليه من المحدثات فيه ولقائل أن يقول إذا كان الراوي
عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي
ظن صدقه ثم كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى
وحينئذ يتولد للعامي من هذين الظنين ظن أن حكم الله تعالى ما روى له هذا الراوي
الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب فوجب أن يجب على العامي العمل بذلك
وأيضا فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى
لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد والإجماع حجة وأما أن يحكي عن حي من أهل الاجتهاد
فإما أن يكون قد سمع منه مشافهة أو يرجع فيه إلى كتاب أو حكاية حاك فإن سمع منه
مشافهة جاز له العمل به وجاز أن يعمل الغير أيضا بقوله ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل
في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتين ورجع علي عليه السلام إلى حكاية المقداد عن الرسول
صلى الله عليه في شأن المذي وإن رجع في ذلك إلى حكاية من يوثق بقوله جرى ذلك مجرى
السماع وإن رجع إلى كتاب فإن كان كتابا موثوقا به جرى مجرى المكتوب من
جواب المفتي فإنه يجوز العمل به وإلا فلا لكثرة ما يتفق من الغلط في الكتب

القسم الثاني في المستفتي

مسألة يجوز للعامي أن يقلد المجتهد في
فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسائل
الاجتهاد دون ما ليس من مسائل الاجتهاد لنا وجهان الأول إجماع الأمة قبل
حدوث المخالف لأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد أقاويلهم
ولا يلزمونهم أن يسألوهم عن وجه اجتهادهم الثاني أن العامي إذا نزلت به حادثة من الفروع
فإما أن لا يكون مأمورا فيها بشيء وهو باطل بالإجماع لأنا نلزمه الرجوع في قول العلماء والخصم
يلزمه الرجوع إلى الاستدلال وإما أن يكون مأمورا فيها بشيء وذلك إما بالاستدلال أو
بالتقليد والاستدلال باطل لأنه إما أن يكون هو التمسك بالبراءة الأصلية أو التمسك بالأدلة
السمعية والأول باطل بالإجماع والثاني أيضا باطل لأنه لو لزمه أن يستدل لم يخل من
أن يلزمه ذلك حين كمال عقله أو حين حدثت الواقعة والأول باطل لوجهين أحدهما أن الصحابة
ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهد في أول ما كمل عقله
وثانيهما أن وجوب ذلك عليه يمنع من الاشتغال بأمور الدنيا وذلك يقتضي فساد
العالم والثاني أيضا باطل لأنه يقتضي أن يجب عليه اكتساب صفة المجتهدين عند
نزول الحادثة وذلك غير مقدور له ولقائل أن يقول على هذا الوجه القائلون بأنه لا يجوز
التقليد في الشرع لا يقولون بالإجماع ولا بخبر الواحد ولا بالقياس ولا يجوز التمسك بالظواهر
المحتملة وإذا كان كذلك سقط الإلزام عليهم فإنهم قالوا قد تقرر في العقل أن الأصل
في الملاذ الإباحة وفي المضار الحرمة فإن حصل في بعض الحوادث نص قاطع المتن قاطع الدلالة

يوجب ترك ذلك الأصل العقلي قلنا به وإن لم يوجد ذلك وجب البقاء على حكم العقل وإذا
ثبت هذا فالعامي إذا وقعت له واقعة فإما أن يكون فيه شيء من الذكاء أو لا يكون بل كان في
غاية البلاهة فإن كان فيه شيء من الذكاء عرف حكم العقل فيه وإن كان في غاية البلاهة
نبهه المفتي على حكم العقل وليس لأحد أن يقول الاشتغال بذلك يمنع عن عمل المعاش
لأنه إذا جاز تكليفهم بمعرفة الأدلة الدقيقة في مسائل الأصول ولا يمنع ذلك عن المعاش فكيف
يمنع معرفة تلك الأدلة الظاهرة من طلب المعاش ثم إذا عرف العامي حكم العقل فإن كان في الواقعة
نص يوجب ترك العمل بحكم العقل قاطع المتن قاطع الدلالة نبهه المفتي عليه ولا حاجة في
فهم مثل هذا النص إلى تدقيق يمنع من عمل المعاش وإن لم يوجد فيه مثل هذا النص وجب
عليه العمل بحكم العقل فثبت أن المنع من التقليد إنما يصعب على من يوجب العمل
بخبر الواحد والقياس أما من لا يقول بذلك فلا صعوبة عليه البتة وأيضا فهذه
الدلالة لو صحت لوجب القول بجواز التقليد في مسائل الأصول لأنا نعلم أن الوقوف على
تلك الدلائل لا يحصل إلا بعد الكد الكثير ونحن نعلم من حال الصحابة أنهم ما كانوا يلزمون
من لم يتعلم علم الكلام في أول زمان البلوغ وأيضا فالاشتغال بتحصيله يمنع من الاشتغال
بأمر المعاش أجاب بأن الذي يجب على المكلف معرفة أدلة التوحيد والنبوة على طريق
الجملة لا على طريق التفصيل ومعرفة تلك الأدلة على سبيل الجملة أمر سهل يحصل بأدنى سعي
بخلاف الاجتهاد في فروع الشرع فإنه لا بد فيه من علوم كثيرة وتجربة طويلة واعلم أن الفرق
إنما يتخلص إذا بينا الفرق بين مباحث الجملة ومباحث التفصيل وعندي أن هذا
الفرق باطل وذلك لأن الدليل إذا كان مثلا مركبا من مقدمات عشرة فالمستدل إن كان
عالما بها بأسرها وجب حصول العلم النظري له لا محالة وامتنعت الزيادة عليه لأن تلك
المقدمات العشرة إذا كانت مستقلة بالإنتاج فلو انضمت مقدمة أخرى إليها
استحال أن يكون لها أثر البتة وأما إن لم يحصل العلم بأسرها مثل أن يحصل العلم بتسعة منها
ولم تكن المقدمة العاشرة معلومة بالضرورة ولا بالدليل بل قبلها على سبيل التقليد فيكون
النتيجة المتولدة عن مجموع تلك العشرة تقليدا لا يقينا فثبت أن التمسك بالدليل لا يقبل
الزيادة والنقصان البتة مثاله أنهم يقولون صاحب الجملة يكفيه الاستدلال بحدوث
الحوادث من البرق والرعد والحر والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يكفي لأنا نقول
هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر يجب أن يكون فاعلا مختارا أما المقدمة
الأولى فمعلومة للعوام وأما المقدمة الثانية فغير معلومة لهم لأنه ما لم يثبت أن ذلك ليس
أثر المؤثر موجب لم يجب إسناده إلى المختار فإذا قطع العامي بأن ذلك المؤثر يجب أن يكون
مختارا من غير دليل عليه كان مقلدا في هذه المقدمة وإذا كان مقلدا فيها لم يكن محققا
في النتيجة وأيضا إذا رأى حدوث فعل خارق للعادة على يد مدعي النبوة فلو قطع
عند ذلك بنبوته كان ذلك تقليدا لأن قبل هذا الدليل يجوز أن يكون ذلك الحادث

ليس فعلاً لله بل خاصية لنفس الرسول وخاصية لبدنه او فعلاً من افعال الجن وسائر
ان يكون فعلاً لله تعالى لكن يجوز ان لا يكون فيه غرض وان كان له فيه غرض جاز ان يكون
ذلك الغرض شيئاً سوى التصديق ولو قال العاقل بان ذلك الفعل الخارق للعادة لا يليق
ان يكون ذلك الا في تصديق المدعي من غير ذكر دليل يدل على فساد هذه الاقسام كان
مقلداً في اعتقاد هذه المقدمة فلم يكن محقاً في النتيجة وظهر بهذا فساد ما قالوه من الفرق
بين صاحب الجملة وبين صاحب التفصيل وحينئذ لا يبقى الا احد امرين اما ان يقال
بان الاحاطة بادلة الدين على تفصيلها وتدقيقها شيء سهل هين وذلك مكابرة واما ان
يجوز فيه التقليد كما جوز في فروع الشرع التقليد وحينئذ لا يبقى بينهما فرق البتة
واحتج منكروا التقليد في فروع الشرع بامور احدها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون وثانيها ان الله تعالى ذم اهل التقليد بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وثالثها
قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة لو توافقنا على خروج بعض العلوم
عن هذا العموم بقي العلم بفروع الشريعة واحكامها ورابعها القول بجواز التقليد يفضي الى
بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد وما يفضي ثبوته الى عدمه كان باطلاً
وخامسها قوله عليه السلام اجتهدوا واعملوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد مطلقاً وسادسها
ان العامي اذا قلد لم يأمن جهل المفتي وفسقه فيكون فاعلاً للمفسدة وسابعها انه لو جاز
التقليد في فروع الشرع لجاز ذلك لانه لما حصلت امارات توجب ظن صدق المفتي
وهذا المعنى قائم في اصول الدين فوجب الاكتفاء بالفتوى في الاصول ايضاً والجواب
عن الاول انه منقوض بكل ظن وجب العمل به كما في احوال الدنيا وفي قيم المتلفات واروش
الجنايات وخبر الواحد والقياس ان سلموا جواز العمل بها وعن السادس بذكر الفرق
الذي تقدم واما الدليل على ان العامي ان يقلد في مسائل الاجتهاد وغير مسائل الاجتهاد
انا لو كلفناه بان يفصل بين البابين لكنا قد الزمناه ان يكون من اهل الاجتهاد لان الذي يفصل
بينهما اهل الاجتهاد فيعود المحذور المذكور واحتج المخالف بان ما ليس من مسائل الاجتهاد
فالحق فيها واحد فلو قلد فيها لم يأمن ان يقلد خلاف الحق وليس كذلك مسائل الاجتهاد
لان كل قول فيها حق والجواب انا لا نأمن في مسائل الاجتهاد ان لا يجتهد المفتي او
يقصر في اجتهاده او يفتيه بخلاف اجتهاده فان قلتم ان مصلحة العامي هو ان يعمل بما يفتيه
المفتي قلنا ولذلك الامر في تقليده فيما لحق فيه وان كان غير مصيب مسألة في
شرائط الاستفتاء اتفقوا على انه لا يجوز له الاستفتاء الا اذا غلب على ظنه ان من يفتيه من اهل
الاجتهاد ومن اهل الورع وذلك انما يكون اذا رآه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى
اجماع المسلمين على سؤاله واتفقوا على انه لا يجوز للعامي ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين
وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات ثم هاهنا بحث وهو ان الاجتهاد
اذا افتوه فان اتفقوا على فتوى لزمه المصير اليها وان اختلفوا في اقوال قوم وجب عليه الاجتهاد

في علمهم وادراكهم لان ذلك طريق قوة ظنه فجرى مجرى قوة ظن المجتهد وقال آخرون لا يجب
عليه ذلك الاجتهاد لان العلماء في كل عصر لا ينكرون على العوام ترك النظر في احوال العلماء بعد
الاجتهاد اما ان يحصل له ظن الاستواء مطلقاً او ظن الرجحان مطلقاً او ظن رجحان كل واحد
منهما على صاحبه من وجه دون وجه فان حصل ظن الاستواء مطلقاً فهاهنا طريقان
احدهما ان يقال هذا لا يجوز وقوعه كما لا يجوز استواء امارتي الحل والحرمة والاخرى ان يقال
يسقط عنه التكليف لانا جعلنا له ان يفعل ما يشاء واما اذا حصل ظن الرجحان مطلقاً
تعين العمل به اما اذا حصل ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه فهاهنا
صور احدها ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول
الاعلم وهو الاقرب لمزيته ولهذا يقدم في الامامة في الصلاة وثانيها ان يستويا في العلم ويتفاضلا
في الدين فهاهنا وجب الاخذ بقول الادين وثالثها ان يكون احدهما ارجح في علمه وقيل يؤخذ
بقول الادين والاقرب قول الاعلم لان الحكم مستفاد من علمه لا من دينه فان قلت العامي ربما
اغتر بالظواهر وقدم المفضول على الفاضل فان جاز له ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء
على بعض فليجز له ان يحكم في نفس المسألة بما يقع له ابتداء والا فاي فرق بين الامرين قلت من عرض
له طفل وليس له طبيب فان سقاه دواء برأيه كان متعدياً مقصراً ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً
فان في البلد طبيبان وقد اختلفا في الدواء لخالف الافضل عد مقصراً لانه يعلم كون احدهما اعلم
من الاخبار وباذعان المفضول له وبامارات تفيد غلبة الظن فكذلك في حق العلماء يعلم
الافضل بالتسامع والقرائن دون البحث عن نفس العلم والعامي اهل له فلا ينبغي ان يخالف
الظن بالتشهي مسألة الرجل الذي تنزل به الواقعة اما ان يكون عامياً صرفاً او عالماً لم يبلغ
درجة الاجتهاد او عالماً بلغ درجة الاجتهاد فان كان عامياً صرفاً جاز له الاستفتاء وان كان
عالماً بلغ درجة الاجتهاد فان كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فهاهنا اجمعوا انه لا يجوز له ان
يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره اما اذا لم يجتهد فهاهنا قد اختلفوا فذهب اكثر اصحابنا الى انه
لا يجوز للعالم تقليد العالم وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري رضي الله عنهم
بجوازه مطلقاً ومن الناس من فصل وذكر فيه وجوهاً احدها يجوز لمن بعد الصحابة تقليد
الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم وهو القول القديم للشافعي رضي الله عنه وثانيها انه يجوز
تقليد العالم للاعلم وهو قول محمد بن الحسن وثالثها انه يجوز له التقليد فيما يخصه دون
ما يفتي به ورابعها انه يجوز له فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت
وهو قول ابن سريج لنا وجهان احدهما ان هذا المجتهد امر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ولم يأت به فيكون تاركاً للمأمور به فيكون عاصياً فيستحق النار ترك العمل
به في حق العامي لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولاً به في حق المجتهد الثاني انه متمكن من
الوصول الى حكم المسألة بفكرته وجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول والجامع وجوب
الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة فان قلت المعتبر في الاصول اليقين وانه لا يحصل

بالتقليد بخلاف الفروع فان المقصود فيها الظن فيكفي حصوله بالتقليد ولذلك جاز للعامي ان
يقلد في الفروع دون الاصول وايضا فما ذكرتموه ينتقض بقضاء القاضي فانه لا يجوز خلافه وان
كان متمكنا من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد الا وجوب العمل عليه من غير حجة وينتقض
ايضا بمن دنا من رسول الله عليه السلام فانه متمكن من الوصول الى الحكم المعلوم مع انه يجوز له ان
يسال من اخبر عن رسول الله عليه السلام قلت اما الجواب عن الاول فهو انا انما اوجبنا على المكلف
تحصيل اليقين لانه قادر والدليل حاضر فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطا المحتمل وهذا
المعنى حاصل في مسئلتنا لان المكلف والدليل المعين للظن الاقوى حاصل فوجب عليه
احترازا عن الخطا المحتمل في الظن الضعيف وعن الثاني انه لما دلت الدلالة على ان الحكم الذي
قضى به القاضي لا يمكن فسخه بالاجتهاد فلم يكن العمل به تقليدا بل عملا بذلك الدليل وعن الثالث
انا لا نسلم جواز الاكتفا بالسوال عن غير الرسول عند القدرة واحتج المخالف بامور احدها
قوله فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل ان يجتهد لا يعلم فوجب ان يجوز له السوال
وثانيها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر لان
امرهم ينفذ على الامرا والولاة وثالثها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا
في الدين اوجب الحذر بانذار من يتفقه في الدين مطلقا فوجب على العالم قبوله كما وجب
على العامي ذلك ورابعها اجماع الصحابة روى عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على
كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمشهد من عظما الصحابة
ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قلت ان عليا خالف فيه قلت انه لم ينكر جوازه
لكنه لم يقبله وحمل الامر على وجوبه حتى اضرب ذلك وخامسها انه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز
لمن لم يكن عالما به تقليد من علمه كالعامي والجامع وجوب العمل بالظن الحاصل بقول المفتي و
سادسها اجمعنا على انه يجوز للمجتهد ان يقبل خبر الواحد عن مجتهد اخر بل عن عامي وانما
جاز ذلك اعتمادا على عقله ودينه فها هنا اذا اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد استفراغ
الوسع والطاقة فلان يجوز له العمل به كان اولى وسابعها ان المجتهد اذا ادى اجتهاده
الى العمل بفتوى مجتهد اخر فقد حصل له ظن ان حكم الله تعالى ذلك وذلك يقتضي ان يحصل له
ظن انه لو لم يعمل به لاستحق العقاب فوجب ان يجب العمل به دفعا للضرر المظنون والجواب
عن الاول ان ظاهر الاية يقتضي وجوب السوال وانه غير واجب بالاتفاق وايضا فقوله ان
كنتم لا تعلمون يقتضي ان يجب على المجتهد بعد اجتهاده استفتا غيره لانه بعد اجتهاده ليس
بعالم بل هو ظان وبالاجماع لا يجوز ذلك وايضا فانه امر بالسوال وليس فيه تعيين ما عنه
السوال فنحن نحمله على السوال عن وجه الدليل وعن الثاني ان الاصول دلت على وجوب
الطاعة لكنها لا تدل على وجوب الطاعة في كل شي فنحن نحملها على وجوب الطاعة
في الاقضية والاحكام والدليل ان الاية لا تتناول محل النزاع انها لو تناولته لوجب التقليد
وبالاجماع التقليد غير واجب وعن الثالث ان الاية تدل على وجوب الحذر عند الانذار وما لا
عند

يعمل انذاره الا عند كان انذارا ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل بروايته وعن الرابع
انه يحتمل ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل والانصاف والانقياد
للحق والبعد عن الدنيا وعن الخامس ان الفرق هو ان العامي قاصر فجاز له العمل بالتقليد
والعالم ليس بقاصر وعن السادس ان المفتي ما بنى اجتهاده على خبر واحد فاذا تمسك
المجتهد به امتثالا كان الاحتمال فيه اقل مما اذا قلد فيه غيره وعن السابع انه بمجرد الظن
وجب العمل به لكن اذا انضم الدليل السمعي يصرفنا عنه وما ذكرناه من الدلايل السمعية
توجب العدول عن هذا الظن مسئلة لا يجوز التقليد في اصول الدين لا للمجتهد
ولا للعوام وقال كثير من الفقها بجوازه لنا ان تحصيل العلم في اصول الدين واجب على الرسول
فوجب ان يجب علينا انما قلنا انه كان واجبا على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وانما قلنا انه لما وجب على الرسول وجب ايضا على امته لقوله تعالى واتبعوه فان قيل
لا نسلم انه يمكن ايجاب العلم بالله وذلك ان المامور ان لم يكن عالما بالله فحال ما لا يكون عالما بالله
استحال ان يكون عالما بامر الله وحال ما يمتنع كونه عالما بامر الله تعالى يمتنع كونه مامورا من قبله
والا كان تكليف ما لا يطاق وان كان عالما بالله استحال امره به لان تحصيل الحاصل محال سلمنا
ان الرسول كان مامورا بذلك فلم قلت بلزوم كون الامة مامورين به وما ذكرتم من الدليل
معارض بامور احدها ان الاعرابي الجلف الجافي كان يحضر ويتلفظ بكلمة الشهادة
وكان الرسول يحكم بصحة ايمانه وما ذاك الا التقليد وثانيها ان هذه الدلايل لا يمكن الاطلاع
عليها الا بعد ممارسة شديدة والصحابة ما مارسوا شيا من هذا العلم فيمتنع اطلاعهم
عليه واذا كان كذلك تعين التقليد وثالثها انه عليه السلام لم ينقل انه اخذ احدا ممن يتلفظ
بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث الاجسام وانه تعالى مختار لا موجب فدل هذا على ان خطور
هذه المسايل بالبال غير معتبر في الايمان التقليد والكلام في هذه المسئلة حالات دقيقة
مذكورة في كتبنا الكلامية والاولى في هذه المسئلة ان نعتمد على حجة وهو ان تعالى ذم في القران
على ذم التقليد لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات وجب صرف الذم الى التقليد في
الاصول والله اعلم وادل وعصمنا الله تعالى بفضله حتى تكلمنا في جميع ابواب اصول الفقه
فلنتكلم الان فيما اختلف فيه المجتهدون انه هل هو من ادلة الشرع او ليس ان ال

الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون من ادلة الشرع وفيه مسايل

المسئلة الاولى في حكم الافعال على الاشيا في اول هذا الكتاب انه لا حكم قبل الشرع
واجبنا عن شبه المخالفين ونريد الان ان نبين ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار
المنع بادلة شرعية فان ذلك اصلا نافعا في الشرع اما الاصل الاول فالدليل
عليه وجوه **المسلك الاول** التمسك بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
واللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع فان قيل لا نسلم ان اللام يقتضي
الاختصاص بجهة الانتفاع والدليل عليه قوله تعالى وان اسأتم فلها لله ما في السموات

والاختصاص في هاتين الآيتين فيجب ان يكون اللام للاختصاص بالمنافع وقال النحاة قالوا اللام
للتمليك وهو غير ما قلتموه سلمنا ذلك ولكنه يفيد مسمى الانتفاع او يفيد كل الانتفاعات الاول
مسلم ولكن يكفي في العمل بها حصول فرد واحد من افراد الانتفاعات وهو الاستدلال بها على
الصانع تعالى والثاني ممنوع فما الدليل سلمنا انه يفيد كل الانتفاعات لكن بالخلق لان اللام
داخلة على الخلق فلم قلت ان المخلوق كذلك سلمنا انه يفيد الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد لان
هذا مقابلة الجمع بالجمع وهو يقتضي مقابلة الفرد بالفرد فقط سلمنا انه يفيد العموم لكن كلمة في
للظرفية فيدل على اباحة كل ما في داخل الارض وهو الركاز والمعادن فلم قلتم ان ما
في الارض كذلك سلمنا اباحة كل ما على الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله خلق لكم
يشعر بانه حال ما خلقها انما خلقها لنا فلم قلت انه يبقى في الدوام كذلك فان قلت
الاصل في الثابت البقاء قلت هذا انما يحتمل البقاء لكونه مباحا صفة والصفة
لا تبقى سلمنا الاباحة حدوثا وبقاء ولكن لمن كان موجودا وقت ورود هذا الخطاب
لان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين سلمنا
انه يدل على اختصاصها لكن قوله تعالى لله ما في السموات والارض ينافي
ذلك والجواب الدليل على اللام لعود المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت وقال عليه السلام النظرة الاولى لك والثانية عليك وقال له غنمه وعليه
غرمه ويقال هذا الكلام لك وهذا عليك غاية ما في الباب انها جاءت في سائر
المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة في الاختصاص النافع
امكن جعله مجازا في مسمى الاختصاص لان الاختصاص جزء من الاختصاص النافع
ولازم للكل واللفظ الدال على شيء يصلح جعله مجازا عن لازمه اما لو جعلناه
حقيقة لمسمى الاختصاص لم يمكن جعله مجازا في الاختصاص النافع لان الخاص لا يكون لازما للعام
وما لم يوجد اللزوم لم يجز جعله مجازا عنه واما قول النحاة اللام للتمليك فمرادهم
به حقيقة الملك والا لبطل قولهم الجل للفرس بل يريدون به الاختصاص النافع
وهو عين ما قلناه قوله ايمكن حمل الاية على هذا النفع لان هذا النفع حاصل
لكل مكلف من نفسه فانه يمكنه الاستدلال بنفسه على الصانع واذا حصل
له هذا النفع من نفسه كان تحصيل هذا الجنس من النفع من غيره ممتنعا لان تحصيل
الحاصل محال قوله اللام داخلة على الخلق فلم قلت المخلوق كذلك
قلنا الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله وكيف لا يكون ويتعذر ان يكون
الخلق غير المخلوق لكن لا نفع للمكلف في صفة الله تعالى فوجب ان يكون المراد
هاهنا من الخلق المخلوق قوله مقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة الفرد بالفرد قلنا
لا نسلم ان هذا مقابلة الجمع بالجمع بل هذا يجري مجرى قولك الدار الواحدة
لشخصين فكما ان ذلك يقتضي تعلق حق كل واحد منهما بالجميع من الدار

بل بجميع اجزاء الدار فكذا هاهنا قوله كلمة في للظرفية ولا يكون في باطن الارض
قلنا لا نسلم بدليل قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة قوله هب انه ثبت هذا الحكم
في الابتداء فلم قلت انه يدوم قلنا لان الاصل فيما ثبت بقاؤه قوله هذا الاختصاص
عرض ولا يقبل الدوام قلنا لكن حكم الله تعالى صفته وهي واجبة الدوام قوله سلمنا
انه ثبت هذا الحكم للمخاطبين بهذا الخطاب فلم قلت انه ثبت في حقنا قلنا لان
الله تعالى لما حكم بذلك في حقهم فقد حكم به الرسول ايضا في حقهم فوجب ان يكون قد حكم
به في حقنا ايضا لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله هذا معارض
بقوله تعالى لله ما في السموات قلنا التعارض انما يثبت لو ثبت الاختصاص في
الموضعين بمعنى واحد وهو محال لان الذي اثبتناه في حقنا هو الاختصاص
النافع وذلك في حق الله تعالى محال فاذن لا تعارض بل هذا الاختصاص ليس
الا بجهة الخلق والايجاد **المسلك الثاني** قوله تعالى قل من حرم زينة
الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق انكر الله تعالى على من حرم زينة الله فوجب
ان لا تثبت حرمة زينة الله واذا لم تثبت حرمة زينة الله امتنع ثبوت الحرمة في فرد
من افراد زينة الله لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من افراد زينة
الله تعالى لثبتت الحرمة في زينة الله وذلك على خلاف الاصل واذا انتفت الحرمة
بالكلية ثبتت الاباحة **المسلك الثالث** ان الله تعالى قال احل لكم الطيبات
وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب
طبعا وذلك يقتضي حل المنافع باسرها **المسلك الرابع** القياس وهو انه
انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا ولا على المنتفع ظاهرا فوجب ان لا يمنع كالاستظلال بجدار الغير
والاستصباح بضوء السراج والاستظلال بظل الجدار انما قلنا انه لا ضرر فيه على المالك لان المالك
هو الله والضرر عليه محال واما انه لا ضرر على المنتفع فلان كان معلوما والاصل ايضا ذلك
العدم فترك العمل به فيما وقع اتفاق الخصم على كونه مانعا فيبقى في غيره على الاصل
فان قيل فهذا يقتضي القول باباحة كل المحرمات لان فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها
على المالك ويقتضي سقوط التكاليف باسرها ولا يشترك مسألة الصلاة القياس على
الاستضاءة والاستظلال غير جائز لان المالك لو منع من الاستضاءة والاستظلال
قبح ذلك منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح والجواب عن الاول انا احترزنا
عنه بقولنا ولا ضرر على المنتفع ظاهرا وههنا في فعل ما نهي عنه وترك ما امر به ضرر
واما على قول المعتزلة فلانه لولا اشتمال الفعل والترك على جهة لاجلها حسن النهي والايجاب
ورود النهي فاما عندنا فلان الله تعالى لما توعدنا بالعقاب عليه كان مشتملا على الضرر
فلم يكن واردا علينا وعن الثاني انه لا يجب ان يكون الفرع مساويا للاصل من كل الوجوه
بل يكفي حصول المساواة فيما هو الوجه المقصود **المسلك الخامس** وهو انه

تعالى خلق الاعيان اما لحكمة او لا لحكمة والاول باطل لقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما لاعبين وقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولان الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث
لا يليق بالحكيم واما ان كان خلقها لحكمة اما عود النفع اليه او الينا والاول محال لاستحالة
الانتفاع عليه فتعين انه تعالى انما خلقها لننتفع بها المحتاجون وهذا يقتضي ان يكون المقصود
من الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول اينما كان فان
منع عنه فانما منع لانه بحيث يلزمه رجوع الضرر الى المحتاج فاذا نهانا الله تعالى عن
الانتفاعات علمنا انه تعالى انما منعنا منها لعلمه باستلزامها للمضار اما في الحال او في
المآل لكن ذلك على خلاف الاصل فثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وهذا النوع من
الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والقصاص وان كان تحقيق القول فيه لا يتم الا مع القول
بالاعتزال اما الاصل الثاني وهو ان الاصل في المضار الحرمة فهذا يستدعي بحثين احدهما البحث
عن ماهية الضرر والثاني اقامة الدلالة على حرمته اما الاول فقد قالوا الضرر الم القلب
لان الضرب يسمى ضررا وتفويت منفعة الانسان يسمى ضررا والشتم والاستخفاف يسمى
ضررا ولا بد من جعل اللفظ اسما لمعنى مشترك بين هذه الصور دفعا للاشتراك والم القلب
معنى مشترك فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه فان قيل تعني بالم القلب الغم والحزن
ام شيئا آخر والاول باطل لان من خرق ثوب انسان او خرب داره وكان المالك غافلا
عن هذه الحالة يقال اضر به مع انه لم يوجد الغم والحزن وان عنيت شيئا آخر فبينه قلنا
عن الاستفسار ثم قلت الضرر الم القلب قوله لا بد من معنى مشترك في مواضع الاستعمال
قلنا هذا مسلم لكن لم قلت انه لا مشترك الا الم القلب بل ههنا مشترك آخر وهو تفويت
النفع فما الدليل على ان ما ذكرتموه اولى ثم الدليل على ان ما ذكرناه اولى ان النفع مقابل
الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون الضرر ازالة المنفعة واذا ثبت ذلك وجب
ان لا يكون حقيقة فيما ذكرتموه دفعا للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الضرر
الم القلب لكنه معارض بوجهين الاول ان من خرب دار انسان وكان المالك غافلا
عنه يقال اضر به مع انه لم يوجد هناك الم القلب لان الم القلب لا يحصل الا عند
الشعور به الثاني قوله تعالى قال افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا
ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا تضرهم مع انها تؤلم قلبهم يوم القيامة لانهم
يعاقبون بذلك قلت ان الضرر ليس الم القلب والجواب ان القلب اذا نالته
غم وحزن انعصر دم القلب في الباطن وانعصار دم القلب الى الباطن انما يكون
لانعصار القلب في نفسه وانعصار القلب مؤلم فان اي عضو عصرته فانه يحصل منه
الم فالمراد من الم القلب تلك الحالة الحاصلة عند الانعصار وظهر بهذا ان الم القلب
مغاير للغم وان كان مقارنا له وغير منفك عنه واما من خرق ثوب انسان فانما يقال
اضر به على معنى انه اوجد ما لو عرفه لحصل الضرر لا محالة وهو في الحقيقة اطلاق اسم المسبب

على السبب مجازا قوله لم قلت لا مشترك سواه قلنا لان المشترك الآخر كان معدوما
والاصل بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع ايضا مشترك قلنا لا نجوز جعله مسمى الضرر
لان البيع والهبة حصل فيهما تفويت النفع لان البائع فوت على نفسه الانتفاع بعين المبيع
مع ان ذلك لا يسمى ضررا قوله الضرر في مقابلة النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع عبارة
عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها والضرر عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة
واما الآية فمعناها ان الاصنام لا تضرهم في الدنيا ولا في الآخرة بل الله يضرهم في
الآخرة بعبادتهم لها فزال السؤال المقام الثاني في اقامة الدلالة على حرمة الضرر والمعتمد
فيه قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والكلام على التمسك بهذا النص
اعتراضا وجوابا مشهور في الخلافيات **المسألة الثامنة** في استصحاب
الحال المختار عندنا انه حجة وهو قول المزني وابي بكر الصيرفي من فقهائنا خلافا للجمهور
من الحنفية والمتكلمين لنا ان العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال
والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا ذلك انما قلنا ان العلم بتحقق امر في الحال
يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني
عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه انما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانا لو
فرضنا له مؤثرا فذلك المؤثر اما ان يقال انه يصدر عنه اثر او ما يصدر عنه اثر والثاني محال
لان فرض المؤثر بدون الاثر متناقض واما الاول فالاثر اما ان يكون شيئا ما كان موجودا
او كان موجودا فان قلنا انه ما كان موجودا كان الاثر حادثا لا باقيا وان قلنا انه كان موجودا
كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي مستغن عن المؤثر وانما قلنا ان الحادث
مفتقر اليه لان اجماع المسلمين بل اجماع جمهور العقلاء منعقد عليه والاستقصاء فيه مذكور
في كتابنا المسمى بالخلق والبعث واما قلنا ان المستغني عن المؤثر راجح بالنسبة الى المفتقر اليه لوجهين
الاول وهو ان المستغني عن المؤثر لا بد وان يكون الوجود به اولى اذ لو كان الوجود مساويا
للعدم لاستحال الرجحان الا لمنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر لكنا فرضناه مستغنيا
عنه هذا خلف فاذا وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد طرفيه راجحا
على الآخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو
في نفسه مترجح فكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي اولى بالوجود وان
الحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا اعتقاد ان وجوده اولى فثبت
ان الباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث الثاني الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع
والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم ايضا عند عدم المقتضي فما لا يعدم
الا بطريق واحد يكون اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه
اولى بالوجود وانما قلنا ان العمل بالظن واجب لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ولانه
لو لم يجب لزم جواز ترجيح المرجوح على الراجح وانه غير جائز في بديهة العقل لان العمل

بالقياس وخبر الواحد والشهادة والفتوى وساير الظنون المعتبرة انما وجب ترجيحها
للاقوى على الاضعف وهذا المعنى قائم هاهنا فيلزم ثبوت الحكم هاهنا وهو وجوب العمل
به فان قيل لا نسلم ان العلم يتحقق او في الحال يقتضي ظن بقايه في الاستقبال قوله لان
الباقي مستغن عن المؤثر قلنا ما المعنى بقولكم مستغن عن المؤثر ان عنيتم به ان كونه باقيا
مستغن عن المؤثر فهذا ممنوع وايضا فهو مناقض لقولكم الحادث مفتقر الى المؤثر لان كونه
باقيا لم يكن حاصلا حال حدوثه ثم حصل بعد ان لم يكن فيكون حادثا وايضا فلا عبرة الحادث
لابد له من مؤثر وان عنيتم بقولكم الباقي مستغن عن المؤثر شيئا آخر فبينوه لننظر فيه سلمنا
عن الاستغناء لم لا يجوز ان يقال الباقي له مؤثر وانما لم يكن للمؤثر اثر قوله ذلك المؤثر اما
ان يكون شيئا ما كان حاصلا او كان حاصلا قلنا لم لا يجوز ان يقال ما كان حاصلا وذلك لانه
لا معنى لبقائه الا حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في زمان آخر قبله لكن حصوله
في هذا الزمان ما كان حاصلا قبل حصول هذا الزمان فاذن كونه باقيا امر حادث فاثر
المبقي هو ذلك الاثر فان قلت فعلى هذا التقدير يكون اثر المبقي امرا حادثا فلا يكون مبقيا
بل محدثا قلت مرادنا من قولنا يفتقر الى المبقي ان حصوله في الزمان الثاني لابد فيه من
شي آخر وقد ثبت انه لا يكون باقيا ما لم يحصل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني
مفتقر الى المؤثر فاذن يمتنع ان يصدق عليه كونه باقيا الا بالمؤثر فبعد ذلك البحث عن الواقع
بل لكل المؤثر امرا مستمرا او جديدا بحث عن شي خارج عن المقصود سلمنا فساد هذا القسم
فلم لا يجوز ان يقال اثره شي كان حاصلا قوله تحصيل الحاصل محال قلنا ان عنيت
بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الذي كان موجودا في الزمان حادثا في الزمان الثاني فلا نزاع
في ان ذلك محال لكن لم قلتم ان اسناد الباقي الى المؤثر يوجب ذلك وان عنيت به ان الوجود
الذي صدق عليه في الزمان الاول انه انما ترجح بهذا المؤثر صدق عليه في الزمان الثاني ايضا
انه انما ترجح بهذا المؤثر فلم قلت ان ذلك محال سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على احتياج الشي
حال بقايه عن المؤثر لكن هاهنا ما يعارضه وذلك لان الباقي كان بقاؤه ممكنا وكل ممكن فله
مؤثر فالباقي حال بقايه له مؤثر انما قلنا انه ممكن لانه في زمان حدوثه ممكن الا لم يفتقر
الى المؤثر وامكانه من لوازم ماهيته وما كان من لوازم الماهية كان واجب الحصول
في جميع زمان تحقق الماهية فكان الامكان حاصلا في زمان البقاء وانما قلنا ان الممكن
مفتقر الى المؤثر ان الممكن قد استوى طرفاه وما كان كذلك افتقر الى المرجح فان قلت
ثم
لم لا يجوز ان يقال امكان انما يحوج الى المقتضي بشرط الحدوث وهذا الشرط فايت في
زمان البقاء فلا يتحقق الافتقار قلت لا يجوز جعل الحدوث مؤثرا في تحقق الاحتياج
لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشي بالعدم و مسبوقية الوجود بالعدم صفة
وبعد له صفة الشي متوقفة على الشي فالحدوث متوقف على الوجود المتاخر عن تاثير
المؤثر فيه عن علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث مؤثرا في ذلك الاحتياج اما بان

ن يكون علة او جز علة او شرط العلة لزم الدور وهو محال سلمنا استغنا الباقي عن المؤثر
وافتقار الحادث اليه فلم قلت انه يقتضي رجحان على العدم قوله في الوجه الاول ان الباقي
اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بهذه الاولوية
ان العدم عليه يمتنع فهذا باطل لان هذا الباقي يصح عليه العدم وان عنيت به امرا آخر
فلابد من بيانه فان قلت المراد منها درجة متوسطة بين الاستوا الذي هو الامكان والتعيين
المانع من النقيض الذي هو مسمى الضرورة قلت هذا محال لان ذلك القدر من الاولوية ان
امتنع النقيض معه فهو الضرورة وقد فرضناه ليس كذلك وان لم يمتنع مع ذلك القدر من
الاولوية فيصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الآخر ان توقف على
انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبل ذلك تمام الاولوية وان لم يتوقف كانت نسبة
ذلك القدر من الاولوية الى طرفي الوجود والعدم على السوية فترجح احدهما على الآخر المرجح
زائد يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال واما الوجه الثاني فغايته
ما في الباب انه لم يتحقق علة الحادث بطريق معين ولا يتحقق علة الباقي الا بطريق واحد
فلم قلت ان هذا القدر يقتضي ان يكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث سلمنا ان ما ذكرتموه
يقتضي رجحان الباقي على الحادث من ذلك الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه آخر بيانه
وهو ان المسمى لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان فحصوله في الزمان امر حادث
فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا والمتوقف على ما لا يكون راجح الوجود لم يكن هو ايضا راجح
الوجود فيلزم ان لا يكون الباقي راجح الوجود سلمنا ان الباقي راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق
كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود وهو انما يصدق عليه انه باق اذا حصل في
الزمان الثاني فاما حاصلا انا ما لم نعرف وجوده في الزمان الثاني لا نعرف كونه راجح الوجود فلو
جعلتم رجحان وجوده دليلا على وجوده في الزمان فيكون دورا سلمنا ان الباقي راجح
الوجود على الحادث لم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الظن لابد لهذا
من دليل سلمنا حصول هذا الظن وان العمل به واجب ولكنه معارض بدليل آخر
يمنع من التمسك بالاستصحاب وهو ان من سوى بين الوقتين في الحكم فاما ان يقال
انما سوى بينهما لاشتراكهما فيما يقتضي ذلك الحكم وليس فان كان الاول فهو قياس
وان كان الثاني فهو تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل باطل بالاجماع والجواب
قوله ما المراد من قولكم الباقي مستغن عن المؤثر قلنا لا شك في ان الباقي هو الذي حصل
في زمان بعد كان بعينه حاصلا في زمان آخر قبله وهذا يقتضي ان يكون الذات حاصلة
في هذا الزمان عين الذات الحاصلة في الزمان الآخر اذا ثبت هذا فنقول هذه الذات
التي صدق عليها انها حصلت بعينها في الزمانين اما ان يقال فيها في الزمان الثاني
انها كانت حاصلة في الزمان الاول او لم تحصل فان كان الاول كان الامر المتجدد مغايرا للذات
الذاتية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا الماهية المتجددة يحي لا الذات

ان ذلك الشي الذي هو الباقي يستحيل اسناده الى المؤثر حال بقائه وعلى هذا التقدير
لا يكون اسناده الا الى الكيفية المتجددة فاذا قلنا الباقي غير مستند الى المؤثر الا انه احتاجها
غير الاحروان قلنا انه لم يحدث في الزمان الثاني امر متجدد بل الحاصل في الزمان
الثاني الا الذات التي كانت حاصلة في الزمان الاول وعلى هذا التقدير يبطل قولهم
ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر وثبت انه على التقدير فالسؤال
ساقط قوله حصوله في الزمان الثاني كيفية زائدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر
قلنا هذا باطل وبتقدير ثبوته فهو غير قادح في دليلنا اما انه باطل فلان حصوله في الزمان
الثاني لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصول تلك الزائدة في ذلك الزمان زائدة
اخرى ولزم التسلسل وهو محال ولان العدم قد يصدق عليه انه باق فلو كان كيفية في
الزمان الثاني كيفية ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض
وانه محال اما ان تقدير ثبوته فالمقصود حاصل فان الكلام في حصوله في الزمان الثاني
لما كان امرا حادثا كان اسناده الى المؤثر اسنادا للحادث الى المؤثر لا للباقي وكلامنا ليس
الا في الباقي قوله ما الذي تعني بتحصيل الحاصل قلنا نعني به ان الشي الذي حكم العقل
عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشي وهذا باطل
بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو استند الان الى هذا المؤثر حصلا لكان قد
حصل بعد ما كان حاصلا وانه محال قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا
لا نسلم ان الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا الحدوث متاخر قلنا لا نريد به ان كونه
حادثا شرط للافتقار بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط الافتقار الى
الى المؤثر كونه بدل الحالة امر متعلق قوله ما المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين
التساوي والتعيين النقيض قوله هذا محال لانه يقتضي ترجح احد المتساويين على
الاخر لا لمرجح قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث قوله
على الوجه الثاني لم قلت انه لما امكن حصول علم الحادث بطريقين وعلم الباقي لا يحصل
الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان علم حصول الحادث اكثر من علم
الباقي لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واما علم الباقي بعد حدوثه فمشروط
بوجوده فاذا كان الوجود متناهيا فما كان العلم بعد الوجود متناهيا واذا كان حدوث
الحادث اكثر من علم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان علم حدوث
الحادث غالب على علم الشي ولا معنى للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه
الدلالة ابتداء قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله في الزمان الثاني فكونه
باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والموقوف على ما لا يكون راجحا ليس
براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله في الزمان الثاني كيفية وجودية وقد دللنا
على ان ذلك محال لانه يوجب التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول الجائز

ثبت ان الحدوث مرجوح فالذات اذا كانت حادثة فهنا كل الزمان حادثا احدهما الذات
والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث امر واحد
وهو حصولها في ذلك الزمان اما الذات فهي ليست حادثة في نفسها فاذن الحادث
مرجوح من وجهين والباقي من وجه واحد فوجب ان يكون الباقي راجحا على الحادث
من هذا الوجه قوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل
نقول لعل الذي وجد لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال
الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي
اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال فان العلم بالاولوية مستفاد من العلم
بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله هب ان الباقي راجح على الحادث
في الوجود الخارجي فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الذهن قلنا لان الاعتقاد
الذهني مطابق للاعتقاد الخارجي والا كان جهلا قوله التسوية بين الزمانين انما
لم يكن بالقياس كان ذلك تسوية بين الزمانين من غير دليل قلنا القياس دليل
واحد من ادلة الشرع وليس يلزم من عدم دليل معين عدم الدليل بالكلية بل نحن
سوينا بين الزمانين في الحكم بناء على ما ذكرنا من ان العلم بثبوته في الحال يقتضي ظن
ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب اعلم بان القول
باستصحاب الحال امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف اما في الدين فلانه
لا يتم الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل اليه الا بواسطة المعجزات ولا معنى للمعجزة
الا فعل خارق للعادة ولا يحصل فعل خارق للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى
للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع
لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب واما في الشرع فلانا اذا عرفنا
ان الشرع تعبدنا بالاجماع او بالقياس او بحكم من الاحكام فلا يمكننا العمل به
الا اذا علمنا عدم طريان الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ اخر فهو زائد فيه الى اعتقاد
عدم التناسخ فان كان ذلك بلفظ اخر ايضا تسلسل الى غير النهاية وهو محال
فلا بد ينتهي اخر الامر الى التمسك بالاستصحاب وهو ان علمنا بثبوته في الحال يقتضي
ظن وجوده في الزمان الثاني وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا
متى تيقنا حصول شي وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهذا عين
الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث واما العرف فلان من خرج
من داره وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك
الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب
الى احبابه واصدقائه في الامور التي كانت موجودة حال حضوره وما ذلك الا لان
اعتقاده في بقاء تلك الامور راجح على اعتقاده في تغيرها بل لو تاملنا لقطعنا بان اكثر
مصالح العالم ومعاملات الخلق
مبني على القول بالاستصحاب

فرع من قال الثاني لا دليل عليه ان اراد به ان العلم بذلك الحكم الاصلي يوجب ظن
دوامه في المستقبل فهذا حق كما بيناه وان اراد به غير ذلك فهو باطل لان العلم بالنفي او الظن
به لا يحصل الا لموثر

المسئلة الثالثة

في الاستحسان المحكي عن الحنفية القول
بالاستحسان ومخالفوهم انكروه وذلك علمهم لظنهم انهم يعنون به الحكم من غير دليل والذي حصله
المتاخرون في تحديده وجهان الاول قال الكرخي الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان
يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا
يلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا الثاني
قال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه
اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول قال ولا يلزم عليه العدول عن العموم الى القياس
المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين استحسانا لان
الاقوى ليس في حكم الطارئ على الاضعف فان كان طاريا فهو استحسان فان قلت فقد
قال محمد بن الحسن في غير موضع من كتبه تركنا الاستحسان للقياس كما لو قرا اية السجدة في
اخر السورة فالقياس يقتضي ان يجتزي بالركوع والاستحسان ان لا يجتزي به بل يسجد
لها ثم قال بالقياس فقيل الاستحسان ان كان اقوى من القياس فكيف تركه وان لم يكن
اقوى منه فقد بطل حدكم قلت ذلك المتروك انما يسمى استحسانا لانه وان كان الاستحسان
وحده اقوى من القياس لكن اذا اتصل بالقياس شي اخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان
كما في المسئلة التي ذكرتموها فان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود في قوله تعالى وخر راكعا
وانا بان فضل تقرير هذا الحد الذي ذكره ابو الحسين واعلم ان هذا يقتضي ان يكون الشريعة
كلها استحسانا لان مقتضى العقل هو البراءة الاصلية وانما ترك ذلك الدليل لدليل اقوى
وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى في حكم الطارئ على الاول فيلزم ان يكون الكل استحسانا
وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان فالواجب ان نزيد في الحد قيدا
اخر فنقول ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية
لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول اذا عرفت هذا فنقول اتفق اصحابنا على
انكار الاستحسان وهذا الخلاف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى لا يجوز ان يكون في اللفظ
لانه قد ورد في القران والسنة والفاظ سائر المجتهدين هذه اللفظة اما القران فقوله تعالى
وامر قومك ياخذوا باحسنها فيتبعون احسنه واما السنة فقوله عليه السلام ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الفاظ سائر المجتهدين فلان الشافعي رضي الله عنه
قال في باب المتعة استحسن ان تكون ثلثين درهما وفي باب الشفيع استحسن ان يثبت
للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقال في المكاتب استحسن ان يترك عليه شي وقت بهذا ان
الخلاف ليس في اللفظ وانما الخلاف في المعنى وهو ان القياس اذا كان قائما في صور
الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولا به في غير تلك
الصور فهذا هو القول بتخصيص العلة وهو عند الشافعي وجمهور المحققين رضي الله عنهم
باطل وقد تقدمت هذه المسئلة فظهر ان القول بالاستحسان باطل

المسئلة الرابعة

الحق ان قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم انه حجة مطلقا ومنهم من فصل ذكروا فيه وجوها
احدها انه حجة ان خالف القياس وثانيها قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة فقط و
ثالثها ان قول الخلفاء الاربعة اذا اتفقوا حجة لنا النص والاجماع والقياس اما النص فقوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد واما الاجماع فهو ان
الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما
بل كل واحد منهم على صاحبه فيما فيه اختلفوا واما القياس فهو انه متمكن من ادراك الحكم بطريقه
فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول احتج المخالف بوجوه احدها قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاقتداء لازما للاهتداء باي واحد منهم كان وذلك
يقتضي ان يكون قوله حجة وثانيها انه لم يجز اتباع كل واحد منهم فيجب اتباع ابي بكر وعمر
للخبر والاجماع اما الخبر فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما الاجماع
فلان عبد الرحمن ولى عثمان الخلافة بشرط الاقتدا بسيرة الشيخين فقبل ولم ينكر ذلك على عثمان
وكان ذلك بمحضر من اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها انه لما وجب اتباع ابي بكر وعمر وجب ايضا
اتباع الخلفاء الاربعة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وقوله عليكم للايجاب وهو عام ورابعها ان الصحابي اذا قال ما خالف القياس فلا محمل له
الا انه اتبع الخبر والجواب عن الاول ان قوله عليه السلام اقتديتم اهتديتم خطاب مشافهة
فلعل ذلك خطاب للعوام وعن الثاني ان السنة هي الطريقة وهي عبارة عن الامر الذي يواظب
الانسان عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان مرة واحدة وعن الثالث انا نقول بموجبه فيجوز الاقتداء
بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد وايضا فلو اختلفا كما اختلفا في التسوية
في العطا فبايهما نقتدي وعن الاجماع ان قول عثمان معارض بقول علي وعن الرابع ان الصحابي لعله
قال ما خالف القياس لنص ظنه دليلا مع انه في الحقيقة ما كان دليلا نعم لو تعارض قياسان
والصحابي مع احدهما فيجوز الترجيح بقول الصحابي فاما جعله حجة فلا

فرعان الاول

اختلف قول الشافعي رضي الله عنه في تقليد الصحابي فقال في القديم يجوز تقليده اذا قال قولا وانتشر
ولم يخالف وقال في موضع اخر يقلد وان لم ينتشر وقال في الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا
يقلد عالما اخر وهو الحق المختار لان الدلايل المذكورة مطردة في الكل فان قلت كيف لا يفرق
بينهم وبين غيرهم مع ثنا الله وثنا رسوله عليهما السلام حيث قال لقد رضي الله عن المومنين
وقال والسابقون الاولون الى قوله رضي الله عنهم وقال عليه السلام خير القرون قرني
قلت ثنا الله تعالى اوجب حسن الاعتقاد فيهم ولا يوجب تقليدهم بدليل انه ورد امثالها
في حق احاد الصحابة مع اجماع الصحابة على جواز مخالفتهم قال عليه السلام لو وزن ايمان
ابي بكر بايمان العالمين لرجح وقال ان الله ضرب بالحق على عمر وقال والله ما سلكت فجا

الا سلك الشيطان فجا غير فجك وقال في خبر علي اللهم ادر الحق مع علي حيث دار وقال رضيت لامتي
ما رضي لها ابن ام عبد وقال لابي بكر وعمر لو اجتمعتما على شيء ما خالفتكما وكل ذلك ينبئ لا يوجب الاقبال
الثاني في معارضة اصول العلم للشافعي رضي الله عنه وهي سبع احدها قال الشافعي رضي الله عنه
في كتاب اختلاف الحديث روي عن علي انه صلى في ليلة ست ركعات في ركعة ست سجدات
قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا وثانيها قال
في موضع قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة قال الغزالي وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول
فاي فرق بين ان ينتشر او لا ينتشر والعجب من الغزالي انه تمسك بمثل الاجماع في القطع على ان
خبر الواحد حجة والقياس حجة وثالثها نص الشافعي رضي الله عنه على انه اذا اختلف الصحابة
فالائمة الاربعة اولى فان اختلف الائمة فقول ابي بكر وعمر اولى لكل ذلك للاحاديث المذكورة
ورابعها نقل في موضع اخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا ولان زيادة علمه
تقوي اجتهاده وتبعد عن التقصير وخامسها ان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد
اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فقال مرة الحكم اولى لان العناية به اشد وقال مرة الفتوى اولى
لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة وسادسها هل يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي
والحق انه في محل الاجتهاد فربما يتعارض ظنان والصحابي في احد الجانبين فتميل نفس
المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه وسابعها اذا حمل الصحابي لفظ
الخبر على احد معنييه منهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا لم يقل علمت ذلك من قصد
الرسول بقرينة شاهدتها لم يكن ذلك ترجيحا **المسألة الخامسة** اختلفوا
في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او للعالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب وقطع بوقوعه
موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي رضي الله عنه في جوازه وهو
المختار وصحة هذا التوقف لا تظهر الا بالاعتراض على ادلة القاطعين اما المانعون فقد
تعلقوا تارة بما يدل على امتناع وقوعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول
فتقريره ان من اجاز هذا التكليف اما ان يجعل الاختيار مما تتعلق به المصلحة او يجعل الفعل مصلحة
في نفسه ثم يختاره المكلف والاول باطل لوجهين احدهما ان على هذا التقدير يسقط التكليف
لان المولى متى قال ان اخترته فافعله وان لم تختره فلا تفعله فهذا محض اباحة الفعل وثانيها
ان المولى لا ينفك من الفعل او الترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه الانفكاك عنه بخلاف التخيير
في الكفارات الثلاث فانه يمكنه الانفكاك منها اجمع واما الثاني فهو باطل من وجوه اربعة
اولها اما ان يجوز الحكم على هذا الوجه في الحوادث الكثيرة او في حادثة واحدة واحاد شتى
والاول محال لانه يمتنع حصول الاصابة بالاتفاق في الاشياء الكثيرة ولهذا لا يجوز ان يتفق للامي
الكتب مصحفا فانك لا تخط بتمثيل الا ما يطابق ترتيب القرآن وللجاهل اخبر فانك لا تخبر الا
بالصدق ولو ما ذكرناه لبطلت دلالة الفعل المحكم على علم فاعله ولبطلت دلالة اخبار الغيب
على النبوة واما الوجه الثاني وهو ان يجوز ذلك في القليل دون الكثير فهو باطل لان ذلك

من جوزه في الباطل فجوزه في الملائكة ومن منع في الكبائر منع منه في الصغائر واما القول بالفرق فخرق
للاجماع وثامنها وهو ان الحسن الفضيلة الى الفعل اذا علم او ظن كونه حسنا فلا بد وان
يتميز له الحسن من القبيح قبل الاقدام على الفعل واذا لم يستقم هذا الا بامارة المميزة كان التكليف
باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق فان قلت انما يميز الحسن والقبيح بان قال
له قد علمنا انك لا تختار شيئا الا وهو حسن قلت فهذا يقتضي انه انما علم حسنه بعد فعله
وهو اذا فعل تعذر التكليف عنه فالحاصل ان التمييز بين الحسن والقبيح لا بد وان يكون متقدما على
الاختيار والا وقع التكليف بما لا يطاق واذا قال الله تعالى انك لا تحكم الا بالصواب فها هنا
التمييز بين الحسن والقبيح لا يحصل الا بعد الفعل والتمييز الذي يجب ان يكون متقدما على الفعل
الذي يجب ان يكون متاخرا وتاسعها لو جاز ان يقول له احكم فانك لا تحكم الا بالحق
لجاز ان يكلفه تصديق النبي وتكذيب المتنبي من غير دليل البتة بان يكله فيه الى رايه
ولجاز ذلك في الاخبار ويقول اخبر فانك لا تخبر الا عن حق ولجاز ان ينصب في مسائل الاصول
من غير تعلم البتة ولجاز ان تفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى من غير وحي نزل عليه وكل ذلك
باطل بالاجماع وعاشرها لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وبالاجماع لا يجوز اما الذي
يدل على عدم الوقوع فامران لو كان الرسول عليه السلام مامورا بان يحكم على وفق ارادته من غير دليل
لما كان منهيا عن اتباع هواه لانه لا معنى لاتباع الهوى الا الحكم بكل ما يميل قلبه اليه لكنه كان منهيا
عن اتباع الهوى لقوله تعالى ولا تتبع الهوى وما ينطق عن الهوى فان قلت لما قيل له احكم فانك
لا تحكم الا بالحق كان ذلك نصا من الله تعالى على حقية كل ما يميل قلبه اليه فلا يكون ذلك
اتباعا للهوى قلت فعلى هذا التقدير يصير اتباع الهوى في حقه غير ممنوع لو كان كذلك لما
نهي عنه لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل له لم فعلت كذا لكن قد قال له عفا
الله عنك لم اذنت لهم فلم تثبت ذلك في حقه واما موسى فانه تعلق بامور بعضها يدل
على الوقوع وبعضها على الجواز فقط واما الدال على الوقوع فاما ان يدل على وقوع ذلك من
رسول الله او على وقوعه من غيره اما الاول فقد ذكر فيه موسى وجوها عشرة احدها
ان منادي رسول الله عليه السلام نادى يوم فتح مكة ان اقتلوا مقيس بن ضبابة وابن ابي سرح
وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة لقوله من تعلق باستار الكعبة فهو آمن ثم عفى
عن ابن ابي سرح بشفاعة عثمان ولو كان الله امر بقتله لما قبل شفاعته اجل فيه لا يوحى
ولم يوجد وحي اخر لما ان نزول الوحي له علامات كانوا يعرفونها وما ظهر في ذلك الوقت
شيء من ذلك وثانيها انه قال يوم الفتح ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر فهذا الحكم
ما كان بالوحي لانه لم تظهر علامة نزول الوحي وثالثها انه نادى مناديه لا هجرة
بعد الفتح حتى استفاض ذلك فيما بين المسلمين ان اتى ذا قبل مجاشع بن مسعود
والعباس بن عبد المطلب بابي سفيان شفعا لتجعله مهاجرا بعد الفتح فقال

اسمع عمي ولا اصم وبعد الفتح ورابعها انه لما قتل النضر بن الحارث جاءته بنته فانشدته
امحمد ولانت ضنو نجيبة في قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلام اما اني لو كنت سمعت شعرها ما قتلته ولو كان قتله بامر الله لقتله ولو
سمع شعرها القبره وخامسها قوله عفوت لكم عن الخيل والرقيق وسادسها انه قال يا ايها الناس
كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام يقول ذلك ورسول الله ساكت فلما اعاد قال
والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ذروني ما ودعتكم وسابعها
ابن عباس قال اخر رسول الله ذات ليلة فخرج وراسه يقطر فقال لولا ان اشق على امتي
لجعلت وقت هذه الصلوة هذا الحين وثامنها روى جابر عن رسول الله صلى الله عليه
انه قال اني عسيت ان شا الله ان انهى امتي ان يسموا نافعا وافلح وبركة وهذا الكلام يدل
على انه ... وتاسعها قال جابر لما قيل لرسول الله ان ماعزا رجم فقال كنتم تركتموه حتى
انظر في امره فلو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك وعاشرها كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي الا فادخروها فهذا اما الذي يدل على وقوع ذلك من غير
رسولنا فقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه
واما الذي يدل على جوازه فقط فامور احدها ان الواجب من خصال الكفارة ليس
الا الواحد بالدلائل التي تقدم ذكرها في مسئلة الواجب المخير ثم انه تعالى فوضها الى المكلف
لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب فدل على ان ذلك جائز وثانيها ان الواجب في التكليف ان
يكون المكلف متمكنا من الخروج عن العهدة فاذا قال الله تعالى احكم انك لا تفعل الا الصواب
علم ان كل ما يصدر عنه صواب فكان متمكنا من الخروج عن العهدة فوجب القطع بجوازه
وثالثها اذا استوى للمستفتي مفتيان واحدهما يفتي بالحظر والاخر بالاباحة فهو مخير
شرعا من الاخذ بقول ايهما اراد ولا فرق في العقل بين ان يقال افعل ما شئت فانك لا تفعل
الا الصواب وبين ان يقال خذ بقول ايهما شئت فانك لا تفعل الا الصواب والجواب
عن ادلة المانعين ان نقول اما الوجه الذي تمسكوا به اولا في امتناع ذلك عقلا فهي مبنية على
ان احكام الله تعالى متفرعة على رعاية المصالح ونحن لا نقول بهذا الاصل فتلك الوجوه باسرها
ساقطة عنا ثم انا لا نسلم هذا الاصل ونبين ضعف كل واحد من تلك الوجوه اما قوله
اولا لو جاز هذا التكليف اما ان يحصل الاختيار بما يتم المصلحة او يحصل الفعل مصلحة
بسبب اختيار المكلف قلنا لم لا يجوز القسم الاول قوله فلا يكون اسقاطا للتكليف
قلنا لا نسلم وذلك لانه قال للرسول ان اخترت الفعل فاحكم على الامة بالفعل وان اخترت الترك
فاحكم على الامة بالترك فهذا لا يكون اسقاطا للتكليف بل يكون تكليفا بان يامر الخلق
بمتعلق اختياره قوله الفعل والترك لا ينفك عنهما قلنا لكن الحكم على الخلق بالفعل والحكم
عليهم بالترك قد ينفك عنهما فلم لا يجوز ورود التكليف به ثم يشكل ما ذكرتموه بالمستفتي اذا

افتاه مفتيان احدهما بالحظر والاخر بالاباحة فمخير بينهما فما تقولونه هناك فهو قولنا ههنا سلمنا
فساد هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثاني قوله اما ان يكون مامورا بذلك في الافعال الكثيرة او
القليلة قلنا لم لا يجوز في الكثيرة قوله الاتفاقي لا يكون اكثريا قلنا لا نسلم فان حكم الشيء حكم مثله
عقلا او شرعا او عرفا فلما جاز ذلك في الافعال القليلة جاز في الافعال الكثيرة ايضا فان لم يفد
هذا الكلام القطع بالجواز فلا اقل من ان لا يحصل معه القطع الذي يقضي بالامتناع واما الامثلة
التي ذكروها فنقول ان كان الحال فيها كما ذكروه فاحتجنا في الفرق بين القليل والكثير الى دليل
لان العمدة القياس على ما قد بينا في هذا الكتاب ان القياس لا يفيد اليقين البتة سلمنا ان
الاتفاقي لا يدوم ولكن اذا كان الاتفاقي في بعض الجهات معلوم السبب في سائر الجهات او اذا لم يكن
ع م بيانه ان من الجائز ان يعلم الله تعالى ان اكل الطعام الحلو في هذه السنة مصلحة للمكلفين
ويعلم انهم اختلفوا على وجه لا يشتهون الا الطعام الحلو فاذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة طول
عمره لم يكن جهله بكون الفعل مصلحة مانعا له في هذه الصورة من الاقدام عليه في اكثر اوقاته سلمنا
تعذر ذلك في الكثير فلم لا يجوز ذلك في القليل والاجماع الذي ذكروه ممنوع اما قوله ثانيا التمييز بين
الحسن والقبيح لا بد وان يتقدم على الفعل قلنا لا نسلم وبيانه بالوجهين المذكورين من ان يفعل قبيحا
او مفسدة يستحق به الذم فاي فرق بين ان يجعل الله له على ذلك امارة قبل ان يفعل وبين ان
يجعل الامارة على ذلك بعد الفعل وعلى الوجهين جميعا هو امن من القبيح ومتخلص من الذم وليس كما
قالوا ان من الامارة اذا لم تتقدم الفعل كان متقدما على ما لا يامن كونه قبيحا لانه قبل ان يفعل
لما قيل له انك لا تختار الا الصواب فهو امن من الاقدام على القبيح واما الوجه الثالث والرابع فجوابه
ان الله تعالى لما نص في تلك الصور بان المكلف لا يختار فيها الا الصواب علم ثبت لا يجوز ورود
الامر متابعة ارادته وليس اذا لم يكن في موسى ذلك لم يجز لغيره التزامه واما الوجهان اللذان
تمسكوا بهما في نفي الوقوع فالجواب عنهما ان قوله تعالى لتحكم انك لا تحكم الا بالصواب لعله ورد في زمان
متاخر وما ذكروه ورد في زمان متقدم فلا تناقض واما الوجوه العشرة التي تمسك بها
موسى في الوقوع فضعيفة لاحتمال ان تعالى ورد الوحي بها قبل تلك الوقائع مشروطا مثل ان
ان تعالى لو استثنى احد شيئا فاستثن له ذلك وكذا القول في سائر الصور سلمنا انه
ما كان بالوحي ولعله كان بالاجتهاد وبهذا التقدير لا يصح قول الخصم واما قوله تعالى
الا ما حرم اسرائيل على نفسه بالنذر او بالاجتهاد ويكون اثبات التحريم بالنذر جائزا
في شرعهم واما الوجه الاول من الوجوه التي تمسكوا بها في الجواز فجوابه انه مبني على ان
الواجب في خصال الكفارة واحد معين عند الله تعالى لكنا لا نقول به واما الوجهان
الباقيان فمبنيان على اثبات صورة بصورة وقد عرفت ان هذا لا يفيد اليقين
فثبت بما ذكرنا ضعف ادلة القاطعين وظهر ان الحق ما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه
من التوقف

المسئلة السادسة

مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز في الاعتقاد في اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل ومثاله اختلاف الناس في دية اليهودي

منهم من قال بمثلها وانها الدية المسلم ومنهم من قال انها نصف دية المسلم ومنهم من قال
هي الثلث منها فهو رضي الله عنه اخذ بالاقل واعلم ان هذه القاعدة متفرعة على
اصلين الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فلانا لو قدرنا ان الامة انقسمت الى اربعة اقسام
احدها في اليهودي مثل دية المسلم وثانيها يوجب النصف وثالثها يوجب
الثلث ورابعها لا يوجب شيئا لم يكن الاخذ باقل ما قيل واجبا لان ذلك قول بعض
الامة وذلك ليس بحجة اما اذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب الثلث قولا لكل
الامة لان من اوجب كل دية المسلم فقد اوجب ثلثها ومن اوجب نصفها فقد اوجب
الثلث ايضا ومن اوجب الثلث فقد قال به لكن فيكون ايجاب الثلث قولا قال به كل
الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فانها تدل على عدم الوجوب في الكل ترك
العمل به في الثلث لدلالة الاجماع على وجوبه فيبقى الباقي كما كان ولهذا التكلف شرطها
في الحكم باقل ما قيل عدم ورود شيء من الدلائل السمعية فان ورد شيء من ذلك كان
الحكم لاجله لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل ولهذا السر لما اختلفت الناس في العدد
الذي ينعقد به الجمعة فقال قائلون اربعون وقال آخرون ثلثة فان الشافعي رضي الله عنه لم ياخذ
باقل ما قيل لانه وجد فيه دليلا فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية
وكذلك اختلفوا في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبعة وقال آخرون ثلثة فان الشافعي
رضي الله عنه لم ياخذ بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا فان قلت لم لا يجوز ان
يقال كان يجب الاخذ بالاكثر ما قيل لانه قد ثبت في الذمة شيء واختلفت الامة
في الكمية فقال قوم كل الدية وقال آخرون بل نصفها وقال آخرون بل ثلثها فاذا
لم يحصل مع واحد من هذه الاقوال دلالة سمعية تساقطت ولا يحصل براءة الذمة
بالتعين الا عند اداء كل دية المسلم فوجب القول به ليحصل الخروج عن العهدة بيقين
والجواب انه لما كان الاصل براءة الذمة امتنع الحكم بكونها مشغولة الا بدليل سمعي
فاذا لم يوجد دليل سمعي سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت
شغل الذمة الا بذلك الاقل فان قلت هب انه لم يوجد دليل سوى الاجماع
لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت في الذمة فالخروج عن العهدة
بالتعين الا بالاكثر ما قيل قلت لما لم يوجد سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على اقل
ما قيل فيه كان الزائد على ذلك الاقل لو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير جائز
لانه يصير ذلك تكليف ما لا يطاق وايضا فان الله تعالى تعبدنا بالبراءة الاصلية اذا لم نجد
دليلا سمعيا يعرفنا عنها فاذا لم يوجد دليل سمعي يدل على الزيادة علمنا ان الله تعالى
تعبدنا بالبراءة الاصلية وحينئذ يحصل القطع بانه لا يجب الا ذلك القدر الذي هو
اقل المقادير **المسئلة السابعة** قال قوم يجب على المكلف الاخذ باخف
القولين للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله

قوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وكل ذلك ينافي التشريع الشاق الثقيل
واما القياس فهو ان الله تعالى كريم غني والعبد محتاج فقير واذا وقع التعارض بين هذين
الجانبين كان التحامل على جانب الكريم الغني اولى منه على جانب المحتاج الفقير وثالثها
وقالوا الاخذ بالاخف اخذ بالاقل فوجب العمل به واعلم ان هذا المذهب يرجع حاصله
الى ان الاصل في الملاذ الاذن و الآلام الحرمة وقد تقدم الكلام فيه فاما قوله الاخذ
بالاخف اخذ بالاقل قلنا هذا ضعيف لانا انما نوجب الاخذ باقل ما قيل اذا كان ذلك
جزأ من الاصل كما ذكرناه في المثال فان الثلث جزء من النصف ومن الكل والموجب للكل
او النصف موجب للثلث فيصير وجوب الثلث بهذا الطريق مجمعا عليه اما اذا كان
الاخف ليس جزأ من ماهية الاثقل لم يصر الاخف مجمعا عليه فلا يجب الاخذ به وقال
قوم يجب الاخذ بالاثقل القولين لقوله عليه السلام الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي
وهذه الدلالة ضعيفة لانه لا يلزم من قولنا كل حق ثقيل ان يكون كل ثقيل حقا ولا من قولنا
الباطل خفيف ان يكون كل خفيف باطلا وههنا طريقة اخرى يسمونها طريقة الاحتياط
وهي اما الاخذ باكثر ما قيل او باثقل ما قيل ولما تقدم الكلام فيها فلا فائدة في الاعادة
المسئلة الثامنة الاستقراء المظنون وهو اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض
جزئياته مثاله قول اصحابنا في الوتر انه ليس بواجب لانه يؤدى على الراحلة ولا شيء من
الواجب يؤدى على الراحلة اما المقدمة الاولى فثابتة بالاجماع واما المقدمة الثانية
فثبتها بالاستقراء وهو انا رأينا القضاء وساير اصناف الواجبات لا تؤدى على الراحلة
فحكمنا على كل واجب بانه لا يؤدى على الراحلة وهذا النوع لا يفيد اليقين لانه يحتمل ان يكون
الوتر واجبا بخلاف ساير الواجبات في هذا الحكم ولا يمتنع عقلا ان يكون بعض انواع
جنس مخالفا لحكم الاعم من ذلك الجنس وهو يفيد الظن الا ان الاظهر ان هذا القدر لا يفيد
الا بدليل منفصل ثم بتقدير حصول الظن وجب الحكم بكونه حجة لقوله عليه السلام اقضي بالظاهر
المسئلة التاسعة في المصالح المرسلة اعلم ان المصالح بالاضافة الى شهادة الشرع
ثلثة اقسام احدها ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم شرحه و
ثانيها ما شهد الشرع ببطلانه مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار
رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره باعتاق رقبة
مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء شهوته واعلم ان هذا
باطل لانه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها الانسان بحسب رايه ثم اذا عرف
ذلك من جميع العلماء لم يحصل الثقة للملوك بفتواهم وظنوا ان كل ما يفتون به فهو تحريف
من جهتهم بالراي القسم الثالث ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال نص معين فنقول
قد ذكرنا في كتاب القياس ان المناسبة اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او التتمة

وقال الغزالي اما الواقع في محل الحاجة او التتمه فلا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحه لانه مجرى
وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضروره فلا بعد ان يودي اليه اجتهاد
مجتهد مثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا
واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما لم يذنب
ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلوا
الاسارى فيجوز ان يقول قايل هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى
مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد قال وانما اعتبرنا هذه المصلحه لاستجماعها على ثلثة
اوصاف وهي ضروريه قطعيه كليه واحترزنا بقولنا ضروريه عن المناسبات التي
يكون في رتبة الحاجه او التتمه وبقولنا قطعيه عما اذا لم يقطع بتسليط الكفار علينا اذا
لم نقصد الترس فانه ههنا لا يجوز القصد الى الترس وكذلك قطع المضطر فلقة من فخذه
لا يجوز لانا لا نقطع بانه يصير ذلك سببا للنجاة وبقولنا كليه عما لو تترس الكافر في قلعه
بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا يلزم من عدم استيلائنا على تلك القلعه فساد يعم كل المسلمين
وكذا لو كان جماعة في سفينه ولو طرحوا واحدا لنجوا والا غرقوا بجملتهم فههنا لا يجوز لان
ذلك ليس امرا كليا فهذا محصل ما قاله الغزالي ومذهب مالك رحمه الله ان التمسك بالمصلحه
المرسله جائز واحتج عليه بان كل حكم يفرض فاما ان يستلزم مصلحه خاليه عن المفسده او
مفسده خاليه عن المصلحه او يكون خاليا عن المصلحه والمفسده بالكليه او يكون مشتملا عليهما معا
وعلى هذا ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا متعادلين واما ان تكون المصلحه راجحه واما ان تكون
المفسده راجحه فهذه اقسام ستة احدها ان يستلزم مصلحه خاليه عن المفسده وهذا
لا بد وان يكون مشروعا لان المقصود من الشرائع رعاية المصالح وثانيها ان يستلزم
مصلحه راجحه وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير وثالثها ان يستوي الامران وهذا يكون عبثا فوجب ان لا يشرع ورابعها
ان يخلو عن الامرين وهذا ايضا يكون عبثا فوجب ان لا يكون مشروعا وخامسها ان يكون مفسده
خالصه ولا شك انها لا تكون مشروعه وسادسها ان يكون ما فيه من المفسده راجحا على ما فيه
من المصلحه وهو ايضا غير مشروع لان المفسده الراجحه واجبة الدفع بالضروره وهذه الاحكام
المذكوره في هذه الاقسام السته كالمعلوم بالضروره انها دين الانبياء وهي المقصود من وضع
الشرائع والكتاب والسنه دالان على ان الامر كذلك تارة بحسب التصريح واخرى بحسب
الاحكام المشروعه على وفق هذا الذي ذكرناه وغاية ما في الباب انا نجد واقعه داخله
تحت قسم من هذه الاقسام ولا نجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب
لكن لا بد وان يشهد لها الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحه او المفسده
او غالب المصلحه او المفسده فظهر انه لا توجد مناسبه الا ويوجد في الشرع ما يشهد لها
بالاعتبار اما بحسب جنسها القريب او جنسها البعيد اذا ثبت هذا وجب القطع بكونه حجه